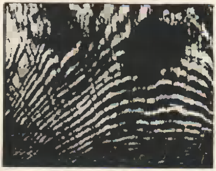
NOICA



Cuvînt împreună despre rostirea românească

HUMANITAS

CUVÎNT ÎMPREUNĂ
DESPRE ROSTIREA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*.. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormîntat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului") (1980), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă*. Vol I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Cuvînt împreună despre rostirea românească

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0643-5

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Textele din această carte au apărut inițial în două volume: *Rostirea filozofică românească* (1970) și *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), fiind republicate împreună, în 1987, sub titlul *Cuvînt împreună despre rostirea românească*. Prezenta ediție reproduce pe cea din 1987. Fragmentele din *Rostirea filozofică românească* cenzurate în ediția din 1987 au fost reintroduse în text conform primei ediții, din 1970.

Rostirea filozofică românească

CUVÎNT ÎNAINTE

Numai în cuvintele limbii tale se întîmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvînt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da folosință vie cuvintelor? Dar dacă în orice cuvînt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea noastră și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta e actul de cultură: să înveți noutatea ca și cum s-ar ivi din tine.

Am vroit să pătrundem în „uitarea" românească. Ce stă sub ea poate fi bun, dar trebuie făcut cu adevărat bun, trebuie răs-bunat. Cu istoria noastră, nu am avut întotdeauna răsunetul cîtorva popoare mari; cu creația noastră de cultură, poate nu încă; dar cu rostirea, l-am putea avea. Ar merita să facem astfel încît să ne înfățișăm, cu limba noastră, la judecata istoriei, atunci cînd năzuințele de unificare ale oamenilor și cerințele de uniformizare ale lumii mașinilor vor chema limbile naturale să spună ce drept de viață mai au. Cu limba noastră, noi dăm acea „iscusită oglindă a minții omenești", cum spunea despre scris Miron Costin, în care gîndul de totdeauna și omul de pretutindeni să-și vadă chipul. Și o putem face în termeni proprii, uneori de netălmăcit în alte limbi.

Este însă acesta un lucru bun? Nu ar trebui ca universalul să fie universal? Cultura științifică spune că nu e un lucru bun: trebuie să vorbim toți o singură limbă.

Cultura umanistă spune că este totuși un lucru bun: universalul trebuie să se întrupeze, de fiecare dată, în cîte o limbă istorică. La rîndul ei, cultura indiană spune că lipsa de unitate nu e un lucru bun: că trebuie să ne topim gîndul și ființa în Marele Tot, ca o statuie de sare cufundată în apă. Dar cultura europeană, în linii mari, spune că este un lucru bun: că statuile trebuie să rămînă statui, persoana umană, persoană, și cuvîntul propriu, cuvînt.

Nu cunoaștem zbucium mai frumos, în cugetul omului contemporan, decît acesta. De vreme ce zbucium este, să-l sporim cu partea noastră românească. Dacă graiul nostru spune într-adevăr lucruri ce nu s-au rostit întotdeauna în alte limbi și care le-ar putea îndemna pe acestea să se mlădieze după cuvîntul nostru, atunci, în măsura în care există un rest românesc în cele ale gîndului, sîntem datori lumii cu acest rest.

Dar ne sîntem datori nouă, ca purtători ai limbii acesteia și lucrători în ea. Pînă ce va veni ceasul de judecată al limbilor, în care e despicată lumea, noi gîndim și creăm în cuvintele noastre, încă. Pentru noi ele sînt vii, chiar dacă s-au îngropat în uitare. Din această uitare — ce adesea e o uitare de sine, în măsura în care vorbirea omului este și ființa lui —, noi le putem scoate, pe toate cele care ne par grăitoare: pe unele spre a ne desfăta numai, ca într-un muzeu (cine ar mai spune astăzi „cu smerită mîndrie", cînd mîndria a încetat să însemne înțelepciune?), pe altele, spre a ne reîmprospăta și spori gîndul, din neașteptatele, uneori uimitoarele lor adîncimi de înțeles.

Cugetarea filozofică nu pare a fi avut și a avea nevoie de limbaj simbolic sau cod; cu alte cuvinte, folosește nu limbajul, ci limba. Filozofia se întemeiază cel mai bine cu termeni ce au o tensiune în ei, în timp ce limbajele și codurile se desfășoară în siguranța și destinderea sensurilor

univoce. Iar cugetarea filozofică se bucură, cum spunea Hegel, cînd întîlnește în limbi cuvinte nu numai cu semnificații deosebite, dar și opuse.

Despre această bucurie, încă nu pe deplin încercată de cultura noastră vie, vrea să vorbească lucrarea de față. Ea s-a născut din bucuria de-a vedea în prepoziția „întru" unul din cele mai sugestive cuvinte-cheie pentru întemeierea filozofică, și a trecut peste cuvinte ca „sinea", „rostire" și atîtea altele, peste unele cuvinte ale lui Eminescu, ale lui Varlaam, ale cîtorva dieci, sau ale păstorilor și mocăncuțelor din Ardeal (care spun troaș, de la Traian, troian, troiănaș), ca printr-o interminabilă sărbătoare a gîndului. Dacă la început aceste cuvinte vor apărea cu adevărat ca statui într-un muzeu, gîndul cărții sau nădejdea ei ascunsă este ca unele dintre ele să nu rămînă simple statui, dar nici să se topească în universalul culturii, ci să treacă pe nesimțite, din muzeul lor, în inimi și cugete.

Ce e de făcut, la drept vorbind, cu asemenea cuvinte, nu știm: un Eminescu al gîndirii românești n-a apărut încă. Dar atîta vreme cît se vorbesc limbile popoarelor și nu ale mașinilor, sîntem datori să credem că s-ar putea ivi unul.

1968 AUTORUL

I

SINELE ȘI SINEA

Tu ești o noapte, eu sînt o stea,
iubita mea!
EMINESCU — *Replici*

În lumea limbilor se întîlnesc perechi cu destin ales. În limba greacă au existat Logos și Eros. Despre Animus și Anima, din limba latină, s-a scris pînă și în zilele noastre, iar în general despre spirit și suflet, cu neînțelegerea sau alteori armonia lor, știu să spună cîte ceva mai toate limbile europene. La rîndul lor, limbile Orientului îndepărtat par a rosti gînduri adînci despre un principiu masculin și unul feminin. Dar limba română păstrează pentru ea o pereche deosebită, sinele și sinea, care este poate mai grăitoare, în unele privințe, decît altele.

Logos și Eros sînt prea abstracte și indiferente unul față de altul. Animus și anima spun prea mult în uman și prea puțin despre lume. Un principiu masculin și cel feminin au, ca principii, ceva absolut și de dincolo de lume. În schimb, sinele și sinea se ivesc din nemijlocitul lumii și exprimă, în adînc, cununia omului cu lucrurile.

Cum a apărut perechea aceasta în limba română? Dar ea se alcătuiește încă, sub ochii noștri. Reflexiunea filozofică, de dată recentă aici la noi, este cea care pune înainte subiectul acesta, sinele, iar spiritul limbii îi întovărășește o făptură de mult zămislită în sînul ei, dar care aștepta să fie trezită la viață: sinea.

Într-adevăr sinele, așa substantivat, nu este un termen obișnuit al limbii nefilozofice. Cu o excepție, dicționarele noastre, chiar cele recente, nu-l dau defel drept o vocabulă

de sine stătătoare a limbii. *Dicționarul limbii române moderne* (1958), ca și vol. IV din *Dicționarul limbii române literare contemporane* spun doar că *sine*, ca pronume reflexiv, derivă din latină (în felul lui *mine, tine*) și că reprezintă o formă accentuată de acuzativ, persoana a 3-a, pentru toate genurile și numerele, el dînd: 1) cu „pe" complementul direct reflexiv, „pe sine"; și 2) cu prepoziții, un atribut ori complement. Nici măcar despre prestigiosul „în sine", ca în lucrul în sine kantian ori în atîtea alte folosințe speculative, nu ni se vorbește.

Dicționarul lui Tiktin este ceva mai generos, ba chiar indică existența formei substantivale a sinelui, dar o face poate — filozofic — în chip impropriu. Îl traduce deopotrivă cu *das Selbst* și *das Ich* (din exemplul: „sufletul, partea cea mai aleasă a sinelui său"), autorizînd astfel confundarea sinelui cu eul, cînd tocmai deosebirea dintre ele va face prețul vocabulei celei noi. Altminteri, Tiktin scoate bine în relief sensurile variate ale pronumelui „sine": 1) ca echivalent al germanului *sich*, în expresii ca: pe sine, la sine, cu sine, întru sine, de la sine, dintru sine (adică propriu, independent), de sine stătător; 2) ca echivalent al lui *selbst*: sine-mi, sine-ți, sine-ne; 3) în expresii ca: din sine, fără sine, îmi vin în sine.

Dar încă de la folosințele pronominale se poate uneori surprinde tendința sinelui de a se substantiva. În forme ca „a ieși din sine", „a-și veni în sine", sau mai ales în „fără sine" (= ca scos din fire), citate de Candrea, nu poți tăgădui că este vorba mai mult decît de un pronume; că pronumele a devenit el însuși nume. Iar lucrul se vede și mai lămurit în zecile de fișe inedite, făcute probabil de Sextil Pușcariu în vederea articolului despre „sine" (la care *Dicționarul Academiei* n-a ajuns încă*), unde substantivul

* În 1969 (n.a.).

sine figurează ca atare în exemple ca: „partea stăpînitoare a sinelui tău“, „în sineșul său cel mai adînc“, „patimile sineșului său“, poate și în acel îndemn: „să pornești în pădure fără sine și prin sat fără rușine“ (*Șez.* VII, 107, după indicația din fișe). La fel, sine este substantiv în formele vechi însoțite de posesiv, ca: sine-mi, sine-ți, sine-ne, sine-vă.

Totuși, sinele ca atare nu se desprinde încă deslușit în limba noastră, pînă la ivirea reflexiunii filozofice culte. În unele din exemplele de mai sus, el poate fi confundat și mai departe cu eul („partea stăpînitoare a sinelui său“), după cum alteori ar părea că nu însemna decît sinea („în sineșul său cel mai adînc“). Însă tocmai delimitarea de *eu* va defini în propriu sinele și tocmai opoziția față de *sinea*, iar apoi întovărășirea cu ea, îi va arăta destinul lui deosebit față de: *das Selbst, le soi, the self*, echivalentele lui în alte limbi.

Sinele și eul

Într-adevăr, sinele nu este eul și conștiința de sine nu e conștiința de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că „eu nu sînt eu“, că sînt altceva, iar de aici poate începe filozofarea. Mirarea care generează cunoașterea științifică este: „asta nu e asta“, așadar lucrul, fenomenul, procesul acesta e altceva, după chipul legii lui. În schimb, mirarea care generează filozofia este că tu nu ești tu, că există în noi ceva mai adînc decît noi înșine.

Nu cine ești interesează, ci care-ți este sinele. Căci sinele tău e mai vast decît tine și adevărul tău devine, într-un sens, dezmințirea ta. Iar sinele, care a rupt cercul eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mișcător în care te adeverești în adînc.

Întîi, sinele poate fi înțeles în *pasivitatea* eului, ca o conștiință mai adîncă a acestuia: ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric. Este sinele ce stă sub semnul necesității și care adesea nu știe de „sine".

În al doilea rînd, sinele poate ține de alegerea eului, ca expresie *activă* a lui. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conștiința ta etică mai adîncă — libertatea ta.

În al treilea rînd, sinele poate fi expresia *lucidității* eului, și atunci el ține de libertatea care și-a aflat necesitatea. Ai devenit conștient de relațiile de producție în care ești prins, spune marxismul. Îți deții legea, s-a spus.

În toate aceste trei modalități, cum se ivește în istoria omului, sinele ne însoțește dintru început, în măsura în care omul este dintru început ființă comunitară. A fost totemul, în culturile primitive. A fost divinul, în cele religioase. Iar pentru gîndirea indiană, a fost tot ce înseamnă viață sau realitate. „Și tu ești asta", spune gîndirea indiană. Și tu ești piatră, arbore, Brahma.

Eul rămîne mut cînd își descoperă sinele său mai adînc. El își simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu putință. Eul ar voi să poată spune: eu sînt cel ce sînt; dar trebuie să spună: eu sînt ceea ce este o dată cu mine. Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul *să țină* laolaltă cu sinele.

Căci întreaga cultură a omului ar putea fi înțeleasă ca *ridicarea eului la sine*. Criticul german Fr. Gundolf explică pe Goethe, în monografia sa asupră-i, tocmai prin dezbaterea dintre *das Ich* și *das Selbst*. Dar nu numai la Goethe operează o asemenea polaritate, iar pendularea înăuntrul ei poate însemna deopotrivă soluția și disoluția individualului în universal.

Dacă sinele a fost dintru început activ în culturile magice și cele religioase, el este deopotrivă activ în cele profane. „Cunoaște-te pe tine însuți“ înseamnă: recunoaște-te în sinele tău. „Devino ceea ce ești“, vorba ce apare încă de la Pindar și triumfă la Goethe, înseamnă: treci de la eu la sine. Educația nu pare să reprezinte altceva decît tehnica acestei treceri, iar umanismul a fost o altă modalitate, tipică, a ei. Sinele etic îți aduce conștiința ta mai bună, fie că este a lumii din jurul tău, fie că e a legii morale din tine. La rîndul său, sinele politic îți pune înainte pe „noi“, sau el însuși apare ca noi („noi cei de ieri, noi cei de mîine“), față de care eul își simte puținătatea, dar și tăria de o clipă.

Eros-ul, care vine din adîncul firii și se revarsă, cu omul, în atîtea forme de dragoste și dăruire, reprezintă izbitor, la origine, tirania concretă exercitată de *sinele elementar*, cel al speciei, asupra individului, în timp ce practica omului și creația lui sînt expresia libertății *sinelui superior*.

Tot ce se mișcă în lumea omului se mișcă *de la eu la sine*. Restul rămîne ca și pe loc, în devenirea întru devenire a firii și a vieții de rînd. De aceea sinele, ca termen, nu poate lipsi în nici o limbă care s-a ridicat pînă la treapta gîndirii filozofice. El apare limpede — independent de ceea ce spun dicționarele — și în vorbirea noastră cultă. Numai că aici, în limba română, sinele are surprinderea să nu rămînă singur.

Sinea și sinele

Cînd se desprinde de „eu“, în alte limbi, sinele rămîne singur. Nimic nu vine să-l țină în cumpănă, decît poate vastitatea lumii, pe care el, ca sine conștient, este sortit s-o înfrunte.

În limba română se întîmplă altfel. Este ca și cum, în fața afirmării semețe a sinelui, limba noastră și-ar fi spus: „Nu este bine ca sinele să fie singur; să-i facem un ajutor potrivit pentru el." Din adîncul ei a scos atunci sinea și i-a dat-o drept pereche.

Căci, rămas singur, sinele se poate înălța pe sine pînă la absolut. În el este poate amintirea absolutului pe care îl întruchipa cîndva (totem, divin), pe vremea cînd nu era conștient că nu e decît sine. Chiar ieșite din absolut, unele forme de sine, cum sînt cel etic, cel politic, cel practic sau cel creator, pot încă năzui mai sus decît le este măsura. De aci excesul idealismului moral, delirul ideologiilor politice neștiințifice, dar și prometeismul practicii, demiurgia creației. Dar în limba noastră măsura este dintru început dată: sinele stă în cumpănă cu sinea.

Nici sinea, totuși — deși intimă limbii noastre — nu are titluri bine recunoscute în paginile dicționarelor. Unele dicționare nici nu o dau ca un cuvînt deosebit, iar *Dicționarul limbii române moderne* abia o pomenește, în timp ce *Dicționarul limbii române literare contemporane* dă: „s.f., invariabil; numai în expresii: în sinea mea, în propria conștiință, în eul propriu, în gînd".

Ca și cu sinele, deci, totul rămîne de spus din perspectiva gîndirii filozofice. Dar de rîndul acesta nu mai e vorba, ca la sine, de echivalentul românesc al unui termen din alte limbi și de înregistrarea, sub el, a unor viziuni filozofice constituite, ci „sinea", ca termen propriu limbii noastre, are un orizont de gîndire specific.

Două lucruri sînt de opus dicționarelor. *Întîi*, luată ca termen, nu poate fi adevărat că sinea figurează doar în expresii. Ușurința de a folosi ca substantiv (și încă flexionabil, cel puțin la singular) este la fel de evidentă ca și la termenul sine. Dacă se spune „sinea omului", se poate

la fel de bine spune: „Care îi e sinea?“, sau: „Ce e în sinea unuia nu este într-a altuia.“ Sinea reprezintă deci un substantiv pe care gîndirea vine să-l scoată din particularitatea locuțiunii.

Al doilea, sinea nu e doar în uman; spre deosebire de sine, ea poate denumi ceva întru totul dincolo de uman. Sinele eliberat de eu putea fi oricît de impersonal (comunitate, ceas al istoriei, relații de producție), dar el nu rămînea mai puțin matrice pentru persoana umană. Nu poți spune „sinele“ unui lucru material. În schimb, vei spune „sinea“ lui. Ea poate fi și fără de om, ca exprimînd intimitatea ultimă a oricărui lucru din sînul firii. Iar de aci prețul ei filozofic.

La fel cum cauți să pătrunzi în sinea unui om și te întrebi ce poate fi în ea, te poți cufunda în sinea unei limbi și a unor lumi trecute, a unor făpturi sau a unor lucruri. Tot ce este își are sinea lui, chiar dincolo de om și creațiile societății, și te întrebi nu numai ce este un arbore ori un fir de păr în sinea lui, dar și ce este soarele sau ce e un atom în sinea lui. Numai în sinea celor făcute de om, în sinea unei mese, sau în sinea unei mașini nu poți căuta. Dar acestea reprezintă *sinele lărgit* al omului.

Căci sinele este în expansiune, pe cînd sinea e în concentrare. Fiecare cucerire a omului este asupra sinei — fie cea proprie, fie cea a lucrurilor —, iar sinele solicită statornic sinea să i se dăruie. Aceasta însă se trage îndărăt, se concentrează în ea însăși, de fiecare dată. Cînd sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras și mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adîncă.

Și totuși, „lucrul în sinea lui“ nu e totuna cu „lucrul în sine“. Sinea e altceva și decît esența, altceva chiar decît natura intimă a realităților. Lucrul în sine, în înțelesul lui

Kant, e de necunoscut; sinea însă este ceea ce se dezvăluie. Esența sau conceptul, chiar dacă sînt de cunoscut, rămîn abstracte; sinea, în schimb, este vie. Natura intimă, la rîndul ei, poate fi oricît de vie, ea rămîne dată, ca o natură *naturată* totuși; pe cînd sinea este ceea ce se dă neîncetat, ca o natură *naturans*.

Demiurgul lui Platon putea face lumea după modelul esențelor inteligibile; lumea lui Goethe se putea face după naturile acelea intime, care sînt „mumele". Dar, după ce s-au făcut, lucrurile și-au alcătuit parcă ele, la rîndul lor, sinea proprie, în care e prezentă și esența, undeva se păstrează și amintirea mumelor, dar există statornic un rest germinativ.

Căci așa cum, în lumea omului, principiul feminin trimite dincolo de om, ca fiind solidar cu firea și cu noaptea ei germinativă, tot astfel sinea este precumpănitor nocturnă și germinativă. Există o noapte încărcată de viață și în lucruri, după cum e în sinea omului. Dar, deși nocturnă, sinea e străină de obscurantism. Ca și noaptea, ea este ceea ce se lasă luminat; iar cîteva versuri din *Replicile* închipuite de Eminescu între poet și iubita lui se potrivesc surprinzător de bine perechii acesteia vaste, pe care o alcătuiesc sinele și sinea. Mai bine încă decît poetul, sinele poate spune sinei:

Tu ești o noapte, eu sînt o stea.

Căci sinele, ca expresie a conștiinței umane adîncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei; sau altfel, și tot cu o vorbă eminesciană: să citească în „încifrarea" ei. Nu simpla metaforă e un asalt împotriva cerului, nici cultura numai, cum spunea Blaga, ci sinele este cel care încearcă să cucerească sinea de pretutindeni, din cer și de pe pămînt.

De aceea poetul, reluîndu-și gîndul, poate face ca iubita sa, respectiv sinea, să spună:

Eu sînt un haos, tu o lumină.

Acum noaptea sinei a devenit un haos, cu bogăția lui încă nedeslușită. O nouă trăsătură a sinei îți apare cu acest vers. Dacă lumina străpunge întunericul nopții, ea nu poate în schimb stăpîni și desluși dintr-o dată haosul. Pe măsură ce sinea este dezvăluită, ea se retrage și se învăluie mai departe. Te poți gîndi o clipă la acel „eu cu lumina mea *sporesc* a lumii taină" al lui Blaga, dacă aventura cunoașterii științifice din veacul nostru n-ar fi mai lămuritoare încă. Cu fiecare răspuns s-au ridicat noi întrebări și fiecare soluție a generat noi probleme. De aceea cînd poetul spune:

*Eu sînt un cuget, tu o problemă,**

el descrie pentru o a treia oară felul cum stau în cumpănă sinele și sinea. Pasivă ca și noaptea la început, plină de virtualități ca haosul apoi, sinea se alipește acum sinelui, așa cum se unește cugetului problema. Refuzul ei de sine este solicitare încă.

Poate că, atunci, sinea exprimă mai bine decît esență, concept, natură intimă, tot ce urmărește cunoașterea. Dacă ar năzui către un adevăr rigid, ea ar risca să trimită la vorba lui Lessing: între adevăr și căutare, prefer căutarea. Sinea însă trimite către ceva mai viu. Și, de altfel, sinele nu citește în sinea lucrurilor numai pe căile cunoașterii științifice asigurate.

În sinea aceasta vie a lucrurilor vrea să citească, pe căile ei, gîndirea filozofică; în felul ei, arta se ridică și ea către

---

* Eminescu spune: „Eu sînt un *geniu*, tu o problemă."— Am folosit dreptul filozofiei de a traduce gîndurile (geniu vine de la *ingenium*).

sinea lucrurilor, zugrăvindu-le. Și poate că numai în orizontul unei limbi în care există termenul „sinea“ putea apărea, o dată cu gîndirea unui Blaga, pictura unui Țuculescu din ultima perioadă, cînd acesta pune ochi peste tot în natura moartă și caută să vadă ce este în sinea ei — așa cum ai putea spune că un Brâncuși a căutat să vadă ce este în sinea pasării sau, altă dată, în sinea infinirii, după vorba aceluiași Eminescu, devenit el însuși sinea rostirii noastre.

Sub chipul acesta ultim, de cuget și problemă, sinele și sinea alcătuiesc perechea absolută. Este acea pereche, în vorbirea noastră, ce se poate desprinde de tot și poate cuprinde tot ce e realitate, născută sau făcută. Lumea este ca și un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător, cu o problemă neîncetat adîncită. Dacă însă, la limită, sinele și-ar da el lumea (altă natură, alte realități, unde sinea ar dispărea, ca în tot ce e „făcut“), atunci încă sinea proprie ar rămîne o problemă. Ce este într-adevăr în sinea unui sine care dezvăluie și deține astfel toate lumile?

În limba lui Eminescu și a lui Arghezi, gîndurile acestea de natură ultimă se traduc simplu, printr-un joc de-a v-ați ascunselea: — Am să te dezvălui, spune sinele. — Am să mă ascund, răspunde sinea. — Am să te găsesc în toate ascunzișurile, spune sinele. — Caută-mă și mai departe, am să mă ascund în tine, răspunde sinea.

II

CICLUL FIINȚEI

1. Rost și rostire

Cuvintele „rost“ și „rostire“ au căpătat o neașteptată înzestrare filozofică, în limba noastră. În particular, rostire este singurul termen care poate reda logos-ul grec, acest *princeps* al gîndirii, ce acoperea singur jumătate din ea. Logos însemna și cuvînt, și rațiune, și socoteală, și raport, și definiție, și rost. La rîndul ei, rostire ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos: de la *flatus vocis* pînă la rostul ultim al lumii. De aceea: „La început a fost Cuvîntul“ ar putea mai bine fi redat prin: „La început a fost Rostirea“, adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor.*

Cum a ajuns modestul *rostrum* latinesc să dea atît de mult în limba română? S-a întîmplat un lucru miraculos în laboratorul limbii noastre, cîndva prin secolul al XVI-lea sau al XVII-lea: s-a trecut de la un sens concret la unul de speculație ultimă.

De fapt, sensul concret inițial s-a dedublat: rostul ca *gură* a sfîrșit prin a însemna deopotrivă *deschizătură*. Pe ambele linii cuvîntul a evoluat, independent pare-se, și din fiecare sens concret s-a putut ajunge, în limba noastră, la sensuri speculative.**

---

* De la latinescul *rostrum* = bot, cioc, vîrf încovoiat, gură; care dă la plural: *rostra*, tribuna din for împodobită cu pliscuri de corăbii (fig. tribună, piață publică).

** După analiza ce urmează, a lui „întru“, vom putea spune încă mai bine: „*Întru* început a fost Rostirea.“ Căci „la început“ are doar sens temporal, pe cînd textul grec spune: în principiu.

Să urmărim deci: rost ca gură, rost ca deschizătură, rost pur și simplu, rostire.

1. Dacă luăm cuvîntul rost în sensul lui originar de *gură*, el are folosințe alese în limba română și se păstrează cu acest sens pînă aproape de zilele noastre, firește însă ca o formă învechită. O *Psaltire* spunea: „Rostu au și nu grăescu", iar acest lucru îl putem spune despre vorbitorii din filozofia românească. O altă *Psaltire* traduce: „Și fie-ți spre voie cuvintele rostului mieu." Poetul de astăzi s-ar putea bucura citind în Coresi: „Să mă sărute din sărutarea rostului lui"; prozatorul poate citi, în traducerea lui Herodot din 1645: „Crisos a chemat pe Adrist, cel cu rost de moarte"; iar istoricul găsește în Miron Costin gînduri ca: „Din rostul direptului izvorăște înțelepciunea." — Sensul de *gură* pentru rost se păstrează la Șincai și Budai-Deleanu; reapare la Odobescu, în cuvintele solemne spuse despre Alecsandri: „Se simte acum în drept și în putere de a deschide, prin *rostul* său fatidic, orizonturi de nemărginită mărire țării noastre", ba poate fi întîlnit pînă și la Creangă ori Coșbuc uneori.*

Solidare cu sensul de *gură* sînt expresii ca „rost aurit" sau „rostul de aur" (în: Ioan Rostul de aur, pentru *gură de aur*), sau expresia „de rost", cu verbe ca a grăi, însemnînd: prin viu grai, verbal, în opoziție cu: în scris, de pe carte — ca și expresia „pe de rost", care s-a păstrat și se folosește încă, sau „a lua la rost". De la gură s-a putut lesne trece la facultatea de a vorbi, de a avea glas și grai. „Asinul... grăi cu rost omenesc", traduce Biblia din 1648. Mai aproape de noi, Iacob Negruzzi poate scrie: „Să strigați într-un rost"; și chiar un Coșbuc scrie versurile:

---

* Indicațiile de aici și de mai sus sînt în majoritate din prețioasele fișe, încă inedite (1968), ale *Dicționarului limbii române*.

De-abia trăiește-n pomenirea
Poveștilor cu dulce rost.

La limită, sensul acesta de „facultate de a vorbi“ a trimis pînă la fel de a vorbi, mod de a se exprima în scris, stil. Se citează în acest sens locul din Șincai: „Nu te mira de cumva îmi voi muta rostul, și altmintrelea de cum am obișnuit voi scrie.“

În sfîrșit, de la gură și facultate de a vorbi s-a trecut la sensul de limbă — „Și era tot pămîntul un rost și un glas la toți“ (*Biblia*, 1688) — cu trimitere la materializarea limbii în cuvînt, spusă, vorbă. Aici pare a fi locul, după *Dicționarul limbii române*, al spusei aceleia admirabile a lui Miron Costin: „Moisi au avut pre singur Dumnedzău dascăl, rost către rost“, dacă nu cumva rost înseamnă și „față“ (aici: față către față). În orice caz, rost poate însemna vorbire, discurs; și expresia lui Cantemir, „rost de bun ritor“, nu e mai puțin inteligibilă și reușită pe cît este, în contemporaneitate aproape, spusa lui Sadoveanu: „Îi ascultam rostul greu și încîlcit.“

Rostul a devenit limbă, vorbire, discurs; a urcat de la concretul gură spre abstract. Dar n-a dezmințit încă sensul său de origine.

2. Cu totul alta e evoluția rostului ca *deschizătură*. Ea se începe cu un sens nu numai concret, dar limpede material, și rămîne în planul concretului și al materialului.

Se cunoaște, din vorbirea încă folosită, sensul „rostului“ de la războiul de țesut: deschizătura prin care se aruncă suveica. Materialul adunat pentru *Dicționarul limbii române* arată că nici măcar în materie de țesut rostul nu denumește doar atît. El e folosit și pentru: distanța de la sulul de dinainte pînă la spată; distanța din cinci în cinci coți la pînza țesută; locul unde se încrucișează

firele pe răşchitor sau pe urzitor; prin extensiune: încrucişarea firelor, jurubiţă, grup de zece ighinţi de fire încrucişate pe răşchitor sau urzitor; crestătură, raza urzitorului; vergea de trestie care se pune în urzeală ca să nu se încurce firele; urzeala înfăşurată pe sulul dinapoi al războiului. Iar în legătură cu toate acestea există expresia: „a porni rostul“, a începe ţesutul.

Însă sensul material din rost nu priveşte doar ţesutul. Nu numai luat drept deschizătură, dar şi ca un fel de gură cu dinţi, rostul denumeşte partea unui obiect care taie, tăişul; de exemplu, rostul, dinţii fierăstrăului. Aici, a pune rostul, a rosti, înseamnă pur şi simplu a face gură fierăstrăului. Există şi substantivul rostar, însemnînd unealta cu care se înclină dinţii fierăstrăului de o parte şi de alta a pînzei lui: dinţar. La plural, rostare înseamnă cuiele mici, de care se servesc rostarii.

Încă mai promiţător pentru evoluţia şi înnobilarea cuvîntului, chiar dacă se rămîne la sensuri materiale, este rostul ca deschizătură în construcţii, apoi folosinţa lărgită a sensului. Astfel, se numeşte rost: spaţiul îngust dintre cărămizile unui zid, dintre ulucii unui gard, dintre scîndurile unei duşumele, dintre ţiglele unui acoperiş, dintre piesele ce trebuiesc sudate; deci orice interval, crăpătură. Se mai numeşte aşa crestătura făcută în piciorul de sus al prispei, sau (regional) uşorul de la uşă. În unele părţi se numesc rosturi şi cele două orificii tăiate în cutia viorii. Un sens mai cunoscut este cel de rost ca jgheab săpat în lemn, pe care alunecă o fierăstruică, o uşă, un capac. În schimb, mai specială pare denumirea pentru laturile formate din filele unei cărţi închise, pe unde se pune uneori aur, la legarea cărţilor.

Am trecut astfel de la uluci şi cărămizi la cărţi, dar am rămas, prin rostul-deschizătură, la lucruri şi materialitatea lor.

3. Cum s-a putut trece de la rost-gură și rost-deschizătură la *rost-rînduială*, dicționarele nu ne-o mai spun. Saltul acesta de la concret la abstract și de la sens material la sens speculativ trebuie însă înregistrat și subliniat, chiar dacă nu poate fi explicat pînă la capăt. Este puțin probabil că pe linia sensului de rost-gură se putea ajunge aci: am văzut că evoluția semantică sfîrșea cel mult la limbă, vorbire, discurs; și, oricît ar dovedi termenul grec „logos" că de la cuvînt se poate trece la rațiune iar de aci la ordine rațională, nu pare defel a se fi întîmplat așa la noi. Mai degrabă de la rost-deschidere, pe linia lui independentă, se putea urca spre ideea de rînduială. Țesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine („țesătura lumii"), după cum zimții unui fierăstrău și așezarea pe rînduri a cărămizilor și țiglelor de pe acoperiș sau a gardurilor dau o imagine a ordinii. Deschiderea regulată și revenirea ritmică a intervalurilor, punctarea a ceea ce este cu pauzele locurilor goale, iată o sugestie pentru ordine.

Oricum s-au întîmplat lucrurile, *rost* a însemnat, probabil încă de timpuriu: întîi ordinea, apoi modul de a-și întocmi viața, în fine sensul, înțelesul, rațiunea.

Rostul ca *ordine* privește — după fișele dicționarului — ordinea materială sau logică, succesiunea faptelor, orînduirea, rînduiala, organizarea, planul. Se spune: a ști de rostul a ceva, a fi în rostul lui, a pune în rost, ceva cu rost, rost de viață, a-și pierde rostul (cumpătul), a nu-și afla rost, a ști de rostul bogăției (cît are cineva), a lua sau a trage la rost.

Rostul ca *mod de a-și întocmi viața* privește situația social-materială și de familie a cuiva. În construcțiile cu verbul a avea, a face, a găsi, a pierde o ocupație, un post, o sursă de cîștig, el are limpede acest sens. Există regional

și substantivul rosteală (a face rosteală), însemnînd a începe, a porni, a pune la cale, a rosti de.

În ultim rînd, rostul ca *sens*, tîlc, noimă, scop, țel, menire, rațiune, justificare, scoate cuvîntul cu desăvîrșire din orice angajare materială. Ordinea și sensul de viață priveau încă situațiile reale, lucrurile și oamenii; acum rostul s-a desprins de real și a devenit legea lui mai adîncă sau sensul ideal al realului. Versul lui Vlahuță:

Adîncul rost din ochii tăi,

ca și „rostul cel bun al tăcerii" (valoarea ei), sau rostul omului și al lucrurilor vorbesc despre înțelesuri atît de adînci încît pot fi adevărul însuși, sau amăgirea însăși.

Există expresia a da de rost, a desluși, a da de capăt. Putem oare spune că am dat de rost rostului, cu descrierea de mai sus ? I-am acoperit întreg registrul, de la forma concretă de gură, bot, deschizătură și pînă la sensul, evanescent uneori, de rațiune și noimă, dar nu l-am pus în ordine parcă. În orice caz, sensurile acestea toate nu țin laolaltă, cum ar trebui. Iar în timp ce sensurile de gură și deschizătură au avut filiații independente, sensul ultim al rostului a venit cu alt orizont decît al amîndurora, sprijinindu-se incert doar pe unul dintre ele. Înțelesurile cuvîntului rost nu s-au rostit cum trebuie, încă.

4. În chip nesperat, un derivat al rostului vine să pună ordine în propria lui casă: este verbul *rostire*. Dintr-o dată, cu rostirea, se unifică toate înțelesurile disparate. Rostul pierdea, pînă la urmă, sensul originar al lui *rostrum*; rostirea îl regăsește. Dar, revenind la el, nu pierde nici sensurile materiale ale rostului și urcă în același timp spre sensurile speculative. Este chiar izbitor să vezi cum, în fișele *Dicționarului limbii române*, cele trei grupe de sensuri — ce se ridică spre verbul „ a rosti" — corespund

exact celor trei grupe de sensuri ale cuvîntului rost: sensul de gură, cel de deschizătură materială și cel de rînduială, strînse acum laolaltă de aceeași vocabulă.

Întîi, ni se spune, a rosti înseamnă *a articula*, a pronunța sunete, cuvinte, cu ajutorul organelor vorbirii. Verbul înseamnă de asemenea a spune, vorbi, glăsui, sau a exprima prin vorbire, a ține un discurs, a expune, iar la reflexiv înseamnă a se pronunța, a se exprima, a-și spune părerea, a comunica o dispoziție, o sentință. Acestea sînt, toate, sensuri pe linia rostului-gură.

Apoi, pe linia rostului-deschizătură, *cu sens material*, verbul a rosti (uneori a rosta) înseamnă: a face rost pînzei, a trece suveica cu firul de bătătură prin rost, a schimba ițele sau rostul pentru a prinde firul de bătătură, a face începutul țesăturii. Regional înseamnă și: a răr, a strîmba dinții fierăstrăului într-o parte și în alta, ca să poată tăia; alteori, a reteza pieziș capetele draniței ca să se scurgă mai ușor ploaia, a reteza șindrilele pentru a avea aceeași mărime; a netezi gura unui vas de lemn; a lărgi o gaură cu sfredelul.

În al treilea rînd, corespunzător celui din urmă sens al rostului, a rosti înseamnă *a pune în ordine*, a rîndui, a aranja (înțelesuri pentru care există și forma a rostui), după cum înseamnă a stabili locul sau atributele cuiva; în fine, a face rost de ceva, a procura, a se îngriji de, a pregăti.

A rosti rostuiește așadar rostul. Așa făcînd, *termenul rostire reintegrează aceea ce rostul pierduse, anume cuvîntul*. Iar acum, în rostire, poate rămîne în umbră, ca fiind numai de folosință specială, sensul material de a rosti ca a rosta; în folosință vie, rostirea evocă în general doar primul și al treilea sens.

„Rostesc ceva“ spune, deopotrivă: enunț un lucru și pun în ordine unul. Cu verbul a rosti te ridici deci la o

expresivitate filozofică neașteptată (chiar dacă dicționarele n-o învederează încă). Cînd Adam era pus să dea nume fiecărui viețuitor, ni se spune că le dă și un rost, că le rostește întru ființa lor. Cu fiecare „rostire“ potrivită se evocă acest gînd, în limba noastră. Iar cînd, pe cu totul alt plan, știința de astăzi vine să vorbească despre un „cod genetic“, un limbaj al vieții care dă varietatea controlată a organismelor, poți încă vorbi în termeni de rostire, în sens de rostuire genetică.

Este în orice caz o întrebare, cîte alte limbi posedă un termen care să fi păstrat sau regăsit miraculoasa legătură antic-greacă dintre cuvînt și ordine rațională. Modestul *Verbum*, folosit în lipsă de altceva, nu este un astfel de termen. Sensul adînc filozofic al spusei raționale, de punere sau regăsire a ordinei prin atribuirea de nume, coduri, legi, îl știe și-l redă din plin „logos“-ul. Dar în timp ce alte limbi l-au pierdut, limba aceasta românească, în care filozofarea n-a triumfat încă îndeajuns, a știut să-l păstreze ori refacă.

Așa făcînd, rostul și rostirea românească te ajută să înțelegi mai bine rostul filozofiei. Heidegger a crezut potrivit să spună că problema ultimă a filozofiei a fost, în bine sau în rău: de ce există ceva în loc de nimic. E însă excesiv: căci dacă spui „de ce“, înseamnă tocmai că există ceva. Cu privire la acest ceva, abia, te poți întreba de ce e așa, ce rost are. Iar românescul „ce rost are lumea“ ni se pare că stă, mai potrivit decît unele vorbe riscate, ca temei al filozofiei. Căci problema ce se ridică astfel este: De ce există ordine în loc de totală nerînduială? Și e problema pe care a regăsit-o chiar știința de astăzi: De ce nu rămîne sau nu intră totul în entropie? Cum e cu putință ceva care să se opună entropiei?

Căci lucrurile *au* un rost, ba încă poți să le și *dai* un rost; găsești un rost în lume, sau îi atribui unul. Rostești

ce s-a spus prin lucruri sau le „rostești" pe ele, așa cum face logos-ul matematic astăzi. Iar dacă pătrunzi cum trebuie în Cartea lumii, sfîrșești poate prin a te întreba: „Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost?", adică spune totul după o rînduială, și nu doar pe dinafară.

Trăim într-o lume a rostirii, de la rostirea genetică pînă la cea matematică și metafizică a omului. Nu numai că știința reprezintă o rostire potrivită, cum s-a spus, dar datorită unei astfel de rostiri s-a ajuns astăzi să se refacă ceva din natură și să se facă noutăți în sînul ei, cu limbajul cel nou, care nu mai e al glasurilor și al undelor sonore, ci al celor mute din spectrul electro-magnetic. Rostirea omului este, dacă e potrivit gîndită, solidară cu rostul lucrurilor. La capătul ei, deci, rostirea devine, într-un fel, tăcerea *ființei*.

2. Întru*

Un termen care i-a lipsit lui Hegel. Întru înseamnă și *în spre* și *în*; așadar, spune *nici înăuntru, nici în afară*, și una, și alta; este un fel de *a nu fi în*, înțeles ca un *a fi în*; sau, mai degrabă, un *a fi în*, înțeles ca un *a deveni în*. Ca atare el indică deopotrivă faptul de *a sta* și *de a se mișca în*, o odihnă care e și neodihnă, după cum exprimă *o deschidere* către o lume *închisă*, măcar determinată, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sînul a ceva *dinainte găsit*.

Dacă „rostire" dă caracterul de rînduială al ființei, „întru" indică pătrunderea în ea. Către ființă nu mergi ca și cum ar fi ceva străin și exterior, căci ființa înseamnă tot ce este mai apropiat lucrurilor. Totuși către ființă

---

* De la adv. latin *intro* = înăuntru, devenit prepoziție în limbile romanice.

mergi și devii, așa cum merge și devine totul, fiind în același timp în ea. Situația aceasta în condițiile ei extreme (a fi în, ca un a nu fi încă în) o exprimă contradicțiile puse în joc de „întru“ — și poate numai prepoziția aceasta, în folosința ei românească.

Nod de contradicții, vocabulă dialectică de prim-ordin, „întru“ a putut însemna cîndva totuși, în sensibilitatea românească, o pornire către prea mare odihnă („întru tine, Doamne“), pe cînd el este făcut să exprime neodihna însăși. Termenul nu i-a lipsit numai lui Hegel; i-a lipsit și neodihnitului Pascal: acel „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ se exprimă din plin cu: căutare *întru* ceva. Iar vorba lui Pascal, cu sens religios la el, a devenit între timp, cu știința nouă, adînc semnificativă pentru orice cunoaștere și căutare: știința caută astăzi, nu orbește, în neștiutul lumii, ci în ceea ce deține dinainte, într-un fel. Știm ceea ce căutăm și găsim ce prevedem, pînă la un punct. Dar aceasta înseamnă că actul de cunoaștere este *întru* ceva, așa cum și existența este întru ceva. Tot ce e valabil, în existență și cunoaștere, se petrece în cerc. Iar gîndul este mișcarea închisă cea mai vastă, cuprinzătoare de oricîte lumi și timpuri, o mișcare *întru* sine.

Prepoziția aceasta arhaizantă, în care țin laolaltă atîtea momente, trimite dintr-o dată la un concept foarte modern, în definitiv: la cel de cîmp. Folosințele diferite ale prepoziției, pe care filologul nu poate decît să le enumere nesistematizat, ne vor părea că se unifică în lumina ideii de cîmp. (De altfel, și filologul o simte aici, în *Dicționarul limbii române*, cînd spune că sensul precumpănitor, cel „local“, este sensul din care derivă toate celelalte.) Există un cîmp spațial, după cum există unul temporal, un cîmp al cauzalității și unul al finalității, un cîmp al relației și unul al modalității, există un cîmp ontologic

și unul logic, iar varietatea cîmpurilor deschise de „întru" va arăta supletea speculativă a acestui termen. Dacă însă prin ideea de cîmp vom înțelege folosința în limba noastră a lui întru — invers, prin întru și folosința lui vom putea pătrunde mai adînc în ideea de cîmp.

Admirabilul *Dicționar al limbii române* (1934), întru care au trudit atîția, dar care nu a fost și terminat, dă pentru „întru" cîteva coloane bogate în sugestii filozofice. „La origine, — începe articolul respectiv — *întru* era mai precis decît *în*, arătînd o mișcare sau o stare în *interiorul* unui loc sau în limitele unui interval de timp." Astfel, se zicea: „îl caut *întru* casă". Sau spusa: „intră în gloată" părea deosebită de: „urmînd să intre întru gloată" (amîndouă din *Codicele Voronețean*), în cazul întîi *în* arătînd numai locul, pe cînd în al doilea *întru* indică și locul făcut în mijlocul mulțimii. Cu timpul însă întru și în ar fi devenit sinonime. (La aromâni a învins întru ca „tru", la noi în — precizează *Dicționarul*).

Filologul reține aici, firește, *tendința* vorbirii curente, în sînul căreia, în linii mari, întru a fost înlocuit de în. Dar, independent de construcțiile în care întru s-a păstrat din plin și astăzi (ca: întru cîtva, întru tot, întru nimic, întru ceva), ca și în afara formelor arhaizante (a ieși întru întîmpinarea cuiva, întru mulți ani, întru sine), este o întrebare dacă ne putem lipsi de toate folosințele pe care le indică mai jos *Dicționarul*, și în orice caz de lecția lor filozofică, deci de folosințele *posibile*. Iar peste tot în aceste folosințe apare sensul privilegiat al prepoziției, de a pune în joc un adevărat cîmp.

Să luăm exemplele pe care le dă *Dicționarul limbii române* pentru ceea ce numește sensul „local" (răspunzînd la întrebarea unde? sau încotro?), adică sensul *spațial* de cîmp. Nu peste tot exemplele vor arăta un loc ori un spațiu fizic, dar peste tot va fi vorba de un cîmp. În „Lumina

întru întuneric lumină“, dintr-un text religios, pare limpede că întunericul e cîmpul fizic în care se exercită lumina; dar cînd spui „întru singurătate să trăiască a hotărît“, cu exemplul următor, singurătatea nu mai dă neapărat un cîmp fizic, rămînînd totuși cîmp spiritual de viețuire. Cînd Petru Maior spune: „Înainte de a se așeza întru împărăția romanilor“, el dă împărăției sens de cuprins spațial; dar cu o spusă ca: „Intră întru bucuria Domnului tău“, înțelegi că bucuria este cîmpul, orizontul în care pătrunzi, fără a fi locul la propriu.

Chiar și pentru loc, la propriu, „întru“ reușește să aducă o transfigurare. Un cronicar spune frumos: „Fost-au bisericuță de lemn întru acel delușel.“ Dicționarul comentează: e vorba de spațiul înăuntrul căruia se întîmplă sau intră cineva sau ceva, spațiu care în mod normal ar reprezenta mai degrabă ideea de suprafață. Dar dacă „întru“ are o justificare aici, este tocmai de a crea el *altă* spațialitate. Delușelul nu e doar suprafața pe care se așază o bisericuță; devine un cuprins, un orizont, un receptacol pentru zidire. *Pe* acel delușel, ar lăsa ridicătura de pămînt ca o ridicătură; *întru* o răstoarnă și o preface într-un vas deschis către cer.

De aici îndreptarea pe care trebuie s-o facem celor de mai sus. „Întru“ nu descrie obișnuit intrarea într-un cîmp spațial gata dat, cum părea în cazul întunericului sau al împărăției romanilor. Mai degrabă întru creează *el* un cîmp, cu liniile lui de forță, și *acest* sens apare limpede la alte folosințe ale sale decît cea „locală“. Iar în timp ce aici, în local, cîte o expresie ca: „Tu mă îndreaptă într-a ta cărare“, sugerează că ordinea cărării este totuși cîmpul gata dat la care vrei să ajungi, întru fiind un simplu înspre, în schimb cîte o folosință pe care filologii o dau tot drept „locală“, ca în expresia „întru atîta“, arată că prepoziția e cea care deschide orizontul.

Să luăm de pildă sensul calificat drept *instrumental*, din: „Te-ai arătat întru mult ajutoriu.“ Există, firește, un orizont al ajutorului; dar întru și-a tăiat cîmpul său în el, și de acesta e vorba. În folosirea *temporală* din „într-acel ceas“ sau „întru tîrziu“, cîmpul viu tăiat în cel mort al ceasului ori tîrziului este lămurit. Cînd Negruzzi spune, fermecător: „Adormim întru cetirea vreunui romanț nou“, întru își ia cît îi trebuie din cetirea, ca și fără de capăt, a romanțului.

E interesant că *Dicționarul* ne spune cum că sensurile instrumentale și temporale, ca de altfel toate cele ce vor urma, s-au dezvoltat din cel local, înțelegînd în fapt că toate creează un cîmp, cum arătam. Acum ni se va spune că din sensul local și durativ s-ar obține o nuanță cauzală, ca în: „Mai mult într-un năcaz“ (Sadoveanu) ori: „Își frîngea mîinile întru deznădăjduire“ (Drăghici). Dar e greu de înțeles cum localul, fie și împletit cu durativul, ar da cauzalul; pe cînd *cîmpul* cauzal al necazului sau al deznădăjduirii îți apare, în chip evident, drept sugestia pe care o aduce aci, similar cu circumstanțele de loc, instrument și timp, prepoziția întru.

Iar cîmpurile create de întru nu se încheie cu aceste circumstanțe. (Poate că însăși ideea gramaticală de circum-stanță ar avea ceva de cîștigat de la o interpretare pe linia „cîmpului“.) Există o folosință a lui întru în sens *final*: „Întru întîmpinare“, pe care o poți înlocui cu *în* doar dacă spui: ies în întîmpinarea cuiva, dar nu o mai poți înlocui cînd ai spune: mă pregătesc întru întîmpinarea cuiva, adică în orizontul pe care l-a creat sosirea așteptată a aceluia. Există un alt sens, de *echivalență*, ca în „întru mărturie“, pentru „în loc de mărturie“; dar orice vorbitor de limbă română simte că întru spune mai mult decît *drept* mărturie: spune și în chip de, în sens de, în spirit

de mărturie, spre mărturie. Există un sens de *măsură* — întru puțin, întrucîtva —, unde te întrebi dacă e vorba cu adevărat de măsură sau tocmai de marginile cîmpului de puținătate deschis.

Încă mai semnificativ este sensul *relativ* al lui întru, despre care *Dicționarul limbii române* iarăși spune că ar deriva din cel locativ și durativ. Exemplele ce ni se dau aci: „iaste bogat întru milă“ (Varlaam) sau: „celui întru ființa sa nemărginit“ (Eminescu) dezmint în realitate orice orizont spațial sau temporal, și totuși aduc: unul, un admirabil orizont spiritual (bogăție întru milă), celălalt, unul metafizic (a fi nemărginit întru ființă). Și la fel de semnificativ este sensul *modal*, despre care ni se spune că ar izvorî din cel local și cel instrumental laolaltă: întru cîntări (cîntînd), întru a lor limbă (*Biblia*, 1688), întru întristare, într-adevăr, într-o doară. Nu există, în fapt, spațiu al cîntării, al limbii, al întristării ori al adevărului, după cum ele pot să nu aibă neapărat caracter instrumental, dar îți poți deschide un cîmp al lor și poți fi în modalitatea acelui cîmp. Iar faptul că nu e vorba de cîmpul lucrului, ci de cel deschis de întru în lucru, îl arată izbitor ultimul exemplu. Căci dacă există o cîntare și un adevăr, nu există o „doară“. Și totuși, limba noastră spune *întru* o doară, ca și cum întru ar fi de ajuns spre a păstra, în ființa și cîmpul lui, cuvîntul prăbușit în uitare.

Față de această bogăție, s-ar părea că trebuie spus din nou: e vorba mai mult de folosința arhaizantă a lui întru. Totuși, *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) regăsește majoritatea acestor sensuri în folosință încă vie. Chiar după acest dicționar, *întru* e departe de a fi devenit sinonim cu *în*, cum părea să conchidă *Dicționarul* din 1934, și în orice caz își păstrează — e drept mai mult în locuțiuni decît izolat — virtutea sa dialectică de

a face să țină laolaltă sensuri contradictorii. Dicționarul cel nou consemnează chiar un sens în plus, ce ne va părea de tot prețul: cu verbe ce înseamnă „a se preface", întru introduce complementul indirect ce arată obiectul prefacerii („se preface într-un palat").

Expunerea dicționarelor nu a venit numai să confirme și să lărgească impresia din primul moment, că ne aflăm în fața unei vocabule filozofice de prim-ordin, dar ne-a dat și măsura supleței ei. Se întîmplă, desigur, ca și alte prepozițiuni să capete cu timpul o folosință variată, totuși cele ale lui „întru" rămîn impresionante. De la sensul sau sensurile locale — cele fundamentale, în cadrul cărora e vorba de a fi *în*, dar și de a lucra în, a se desfășura în, trecîndu-se apoi la: a pătrunde în, a se așeza în, a se așeza pe, a tinde către, a izvorî din, a se limita la —, s-a ajuns la sensuri instrumentale, temporale, cauzale, finale, relative, modale, ba chiar la sensuri de echivalență, măsură și raportare analogică.

Aproape întreg universul circumstanțelor se lasă prefigurat aici, în așa fel încît tot ce spui cu „întru" are statornic un rest. Dacă logica matematică, teoria mulțimilor sau o axiomatică gen Hilbert s-ar aventura să formalizeze pe „întru", ar eșua, sau atunci ar strivi o făptură atît de vie ca particula aceasta. Dar tocmai de aceea ea devine un termen neprețuit pentru filozofia speculativă, care nu încearcă să prindă sensul prepoziției în logica închisă a unei definiții, ci îl cuprinde în logica deschisă a cîmpului.

În fapt, întru nu e decît o prepoziție, ceva, așadar, care ar exprima o situație simplă, direct accesibilă și reprezentabilă. Cînd un copil învață deosebirea dintre o prepoziție și o conjuncție, i se oferă o cheie ce operează automat: o conjuncție n-are sens lîngă pronumele personal, pe cînd prepoziția, da. Nu poți spune: *și* mine, *sau* mine, dar poți

perfect spune: cu mine, fără mine, de la mine, în mine, spre mine. Totuși ce spui cu: întru mine?

În timp ce toate prepozițiile, chiar și cele formate din adverbe, spun ceva simplu, întru exprimă ceva complex. Dintr-o dată cu el depășești o situație gramaticală, intrînd într-una speculativă. *Relația pe care o creează întru este de intricație*; de încifrare, ar fi spus Eminescu.

Este, de pildă, încifrarea într-o *structură* (întru o structură): un element, sau mai bine un moment al structurii, nu este în ea, este întru ea. Sau încifrarea se petrece în sînul unui sistem: un moment al unui sistem dinamic (cum sînt concepute și executate sistemele cibernetice de astăzi) nu este în el, este întru el, adică întru întregul prin care se fac autoreglarea, controlul și comanda, sau întru care operează conexiunea inversă. Prin complexitatea pe care o pune în joc, ceva modern apare și de astă dată în arhaizantul „întru".

Și nu numai ceva modern, ci și ceva creator, pe plan de gîndire. Dacă întru poate fi pus în joc — și numai el — la toate unitățile complexe (mecanice, organice, spirituale), el trimite parcă, pe alte două planuri, la noi sugestii, de același ordin de complexitate: pe plan logic și pe plan ontologic.

Pe plan logic, întru îți poate sugera faptul că nu formele logice, nu procesele și conexiunile sînt materia de început a logicii, ci *cîmpul logic*. Reflexiunea logică începe, în definitiv, cu formalizarea reflexiunii obișnuite, care se trezește la viață cînd vede că un lucru ori un proces stă sub o lege, ceva individual sub ceva general. A privi în formă felul cum se încifrează individualul în general, este demersul logic elementar, poate. Iar aceasta înseamnă: individualul nu este în general, sub general, cu general cu tot, ci *întru* general. Cuplul logic alcătuit de individual

și general, sau cîmpul ce se creează astfel, este substanța vie a logicii, din care s-ar putea desprinde formele și procesele deductive. „Întru“ ar putea fi o promisiune de logică.

Dar cu siguranță este una de speculație ontologică. *Dicționarul* din 1956 cădea peste o temă superior filozofică; observația că întru se împletește firesc cu vorbe ce înseamnă „a se preface“ ar putea arăta că prepoziția aceasta are afinitate cu lumea devenirii, cu tot ce ține de trecerea și petrecerea firii. Prefacerea nu este numai în, ea e mai ales întru ceva.

Dar e de ajuns să spui că este „întru“ ceva, spre a vedea că întru nu e un simplu termen al devenirii; că, într-un sens ultim, *este unul al devenirii întru ființă*. Iar în clipa cînd gîndești această nouă modalitate ontologică — nici devenire, nici ființă, ci amîndouă, dar cu una orientată către cealaltă —, îți dai seama că afinitatea lui întru cu dezordinea devenirii este cumpănită de afinitatea lui cu ordinea ființei; că se întîlnește în particula aceasta un sens în același timp deformator, transformator și formator.

Pe linia devenirii întru ființă s-ar putea închega o întreagă filozofie, care formal n-ar fi, pînă la urmă, decît o explicitare a lui întru.

Așa privit, întru înseamnă mișcare închisă, *cerc*. Primul titlu formal al acestei particule este punerea în lumină a cercului, pe care pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ îl proiectează pe primul plan al speculației filozofice.

Al doilea titlu formal al lui întru este că, în sînul mișcării închise, el poartă totuși ceva deschis: *orientarea*. Termenii pe care-i leagă nu-și sînt indiferenți, nici echipolenți: unul e orientat spre celălalt. În sînul cercului (al „ondulatorului“, s-ar putea spune), se păstrează o formă de linearitate.

Al treilea cîștig formal adus de întru este de a pune în lumină un spațiu care, întocmai unui orizont, este mișcător. De fapt, e în joc o spațialitate, iar nu un spațiu, sau este un cîmp care crește dinăuntru, nu un orizont care învăluie dinafară. Dacă ar sta sub o categorie, „întru" n-ar putea sta decît sub limitația ce nu limitează, categoria uitată din tabla kantiană.

Așadar: în *conținut*, „întru" poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sînul ființei; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gîndirii și al cîmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează. Dacă n-ar fi decît o prepoziție, s-ar putea spune că întru este un sistem de filozofie.

3. Fire*

Pentru gramatică, „fire" este un abstract verbal. Dar ce trebuie înțeles prin abstract verbal în cazul limbii române? S-ar putea, e drept, ca în general substantivarea verbului să însemne trecerea în abstract; dar în limba română nu este așa. Trecerea verbului în substantiv, prin folosirea infinitivului lung, duce la tot ce e *mai concret* și reprezintă, poate, cucerirea cea mai sugestivă pentru gîndire, în alcătuirea limbii noastre.

Am spus firesc, în fraza ce precede: trecere-folosire-cucerire-gîndire-alcătuire, cu cinci substantive verbale. Nu știm în ce altă limbă s-ar putea vorbi așa. Forma este posibilă în limba engleză (cu gerunziul, însă), în franceză sau în germană; dar e greoaie. La noi, în schimb, infiniti-

---

* Infinitivul verbului a fi, abstract verbal. (*Dicț. l.r.*, 1934.)

vele acestea sînt limba uzuală însăși. Iar ele nu duc la abstractul verbal, ci la concretul verbal.

Acest lucru trebuie spus, spre a înțelege abstractul verbal fire, care în fapt e totalitatea concretului însăși.

Universalitatea concretă

S-ar putea spune că substantivul verbal „fire" este rezumatul tuturor situațiilor reale pe care le evocă substantivele verbale în limba noastră. Fără mișcare, trecere, naștere și pieire, pîlpîire și stingere, facere, prefacere, împlinire, nu poți înțelege termenul fire. În orice caz, el nu e un termen artificial, nici vreunul întîmplător al limbii noastre (care să poată fi înlocuit de un neologism, ca „natură", de pildă). El vine la capătul unei vaste experiențe în concret, consemnată în nenumărate substantive verbale, fără de care nu-i înțelegi nici formația, nici expresivitatea, nici conținutul de gîndire.

Aproape fiecare substantiv verbal denumește, în limba noastră, o experiență în concret, și anume una privilegiată, cea a *concretului nedeterminat*, a generalității concrete. Aceasta e, poate, experiența originară în viața spiritului, și în primul rînd în actul de cunoaștere. Cugetul nu întîlnește întîi lucruri, procese sau stări definite; întîlnește lucruri, procese sau stări nedeterminate. Ne trezește atenția o alergare, înainte de a putea să percepem ceva care aleargă; ne face curioși o curgere sau o creștere; uimirea ți-o poate da o bruscă întunecare înainte de a ști că e eclipsă. Simți, interior ori în lume, o prefacere, dar nu știi care anume. Percepi o lege, dar nu-i știi formularea și înțelesul. Sînt în joc situații concrete și în același timp nedeterminate, în experiența noastră directă; e un conținut real cu caracter general.

Aceste generalități concrete vin, deci, să constituie experiența primară a cugetului. Gramatica a reținut generalitatea și a spus: abstracțiune. Dar gîndirea filozofică reține concretul, de astă dată concretul lărgit, și se bucură să-l găsească denumit în cîte o limbă ca a noastră. Iar tocmai cu concretul lărgit se ocupă gîndirea filozofică. Abstracțiunile sînt ale științei, pe de o parte, ale bunului simț, pe de alta. Cunoașterea filozofică, în schimb, are — cînd e bine îndrumată — interes pentru concret; numai că, nu pentru cel individual ca atare, ci pentru cel general.

Limba română are titlul filozofic de a putea da nume acestui element fundamental, acestui filozofem (ca morfem, fonem, să spunem), care este „concretul general", punînd în joc cu atîta ușurință substantivul verbal. Este adevărat că substantivul acesta va putea sfîrși la *concept*, și atunci va fi cu adevărat un abstract verbal, cum vor gramaticile. Dar înainte de a fi concept, el exprimă o *situație* în real sau a realului.

Dacă, acum, totalizezi aceste situații în real, sau dimpotrivă, le iei pe fiecare în parte, atît într-un caz, cît și într-altul, vei pune la temelia lor pe „a fi". Că e curgere, surpare sau înălțare, toate sînt un a fi. Dar a fi el însuși, înainte de a sfîrși la concept (ființă), adică la un abstract, determinat în definitiv, este un concret nedeterminat, substantivul verbal *fire*. Iar în acest substantiv verbal vin să se verse toate cele ce se petrec potrivit cu Cartea facerii, pe care o scrie în continuare lumea.

Fire și lume

Aceasta înseamnă că toate *generalitățile* concrete se lasă cuprinse, în limba română, de *universalitatea* concretă care e firea. Nu se poate folosi aici un alt termen, cînd îl ai pe acesta la îndemînă, întrucît și prin formație

și prin accepțiune firea este în consonanță cu termenii din care își face substanța. De aceea, în limba noastră putem spune „firea toată“, sau spunem că toate sînt „în sînul firii“, exprimînd prin aceasta universalitate concretă pe care gîndirea înțelege s-o pună în joc.

Acesta și este primul sens pe care îl dă pentru fire *Dicționarul limbii române*: „Natură (ca totalitate), lume, pămînt, făptură.“ E semnificativ că se relevă caracterul de totalitate al firii și încă mai semnificativ că, după lume ca totalitate, se face restricția: pămînt. Să se restrîngă firea la pămînt? Într-un sens larg, da, căci e vorba de o universalitate *concretă*. Noi nu vorbim de fire pentru cele ce depășesc un înțeles de lume accesibilă. Stelele fixe sau galaxiile îndepărtate și cvasarii de astăzi nu par a încăpea bine în cuprinsul, vast totuși, al firii. Fără să fie suprafirești, sînt realități de dincolo de fire. De aceea înțelegem din plin și astăzi — deși în felul nostru — citatul din Cantemir: „Ființe... carile nici în ceri, nici în fire se află“, unde se face limpede deosebirea între cele din cer și cele ale firii. Dar tot de aceea nu mai înțelegem bine ce vrea să spună *Mineiul* din 1776, cînd scrie: „Din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcîndu-se.“ Căci are sens din plin să spui că divinul s-a făcut om *cu* firea, dar nu intuiești (și ar trebui văzut ce-i corespunde în textul din care se traduce) cum anume este divinul *din* fire.

În conceptul de fire se cuprinde toată făptura, cum spune *Dicționarul*, laolaltă cu toată făptuirea a ceea ce este, pe pămînt și în orizontul pămîntului. Soarele ține din plin de fire, ba este izvorul ultim al firii, într-un sens. Dar sorii altor lumi nu mai încap în universalitatea aceasta concretă. Firea nu este toată ființa materială a lumii. Nu va fi nici ființa ei morală. Este toată ființa *vie și perceptibilă* a lumii.

Fire și ființă

Atunci nu tot ce *este* e preluat de fire. Aceasta din urmă spune altceva decît ființa. Totuși firea decurge din ființă, așa cum cuvîntul însuși este infinitivul verbului a fi. Numai că exprimă ființa în actul ei de ființare. De aici, al doilea înțeles al *Dicționarului*:

„Natură ca putere creatoare, manifestă în orice creatură sau făptură."

Cu totalitatea de la primul înțeles, firea era doar universalitatea concretă. Cu acest al doilea înțeles, însă, firea exprimă activitatea universală. Acum ești în laboratorul ființei, în starea ei de fapt. Ființa exprimă, parcă, starea de drept a lumii, în timp ce firea o dă pe cea de fapt.

Nu numai în limba română infinitivul are această virtute de a exprima starea de fapt (iar nu „abstracția", cum voia gramatica): în greaca veche substantivarea verbului cu infinitivul și articolul neutru, des folosită, exprimă tocmai faptul de a fi ori a face. În particular Tò ει αι înseamnă faptul de a fi. Dar în timp ce în greacă va fi în joc o întreagă propoziție infinitivală, „firea" din limba noastră exprimă direct și cuprinzător lumea stărilor de fapt, la orice nivel. De pildă, în fapt, divinitatea a trebuit să fie gîndită ca întreită, în creștinism. Atunci limba română spune: „cele trei *firi* ale lui Dumnezeu".

În fapt însă firea este mai mult decît o ipoteză: e o realitate lucrătoare. „Firea la bărbat putere i-a dat", spune un proverb consemnat de Zanne. Firea conferă, face, produce. Ea e neîncetata productivitate a ființei. Faptul de a fi trece astfel în faptul de a face, lucra. Nu tot ce este încape în fire, numai ceea ce e lucrător.

Dar așa cum firea nu exprimă tot ce este în ceruri, ea nu exprimă nici tot ce se face pe lume. Opera omului, ca ființă rațională, nu e denumită de fire. Orașele, statele,

creațiile omului nu cresc din fire. În fire te poți pierde ca om, poți căuta un refugiu sau o uitare, dar nu o împlinire. Tot ce ține de rațiune vrea să regăsească sau să instituie o stare de drept, în timp ce firea exprimă starea de fapt. E ca și cum rațiunea ar fi organul ființei și al stărilor de drept, în timp ce firea s-ar cufunda tot mai mult în stările de fapt și devenire. Firea uită de ființă.

Și într-adevăr, firea se trage tot mai mult spre lumea reală și din faptul de a fi în general tinde să exprime faptul de a fi în particular; din universalitatea concretă tinde să exprime particularitatea concretă. Nu poți spune că fiecare lucru își are ființa lui, dar fiecare își are firea și lucrarea lui. Și astfel firea se sparge în firi, respectiv faptul de a fi se preface în fel de a fi.

Firea se năștea în ființă, dar exprima mai mult ființarea; ea nu spunea totuși doar ființare simplă, ci mai degrabă devenire; aceasta, la rîndul ei, nu era pură și simplă, ca fire, ci creatoare. Dar cum orice creație se pierde în creatură, firea sfîrșește acum prin a exprima: creatura și caracterul ei.

Fire și firi

Acesta este al treilea înțeles al firii, din dicționare, după cel de natură ca totalitate și natură ca putere creatoare:

„Natură considerată ca esență sau proprietate inerentă în orice făptură."

Firea ca existență a devenit calitate de existență; iar toate înțelesurile care vor urma decurg din acest al treilea, care particularizează firea. Odată pierdută amintirea ființei, firea își riscă propria ei disoluție în firi. Fiecare lucru cu firea lui, iar de rîndul acesta — ca un fel de a fi, și nu ca faptul de a fi — firea poate să se extindă peste tot,

chiar acolo unde nu ajungea ca universalitate concretă. Și galaxiile neștiute, de o parte, și înfăptuirile raționale, de alta, străine de firea obișnuită, își au totuși firea lor. În înțelesul acesta, există pînă și o fire a neființei. Ființa și neființa se exclud și se contrazic, pe cînd firea are sens și pentru ce nu ființează. „Cine n-au gustat dulceața celor ce sunt, nu poate priceape firea celor ce nu sunt", scrie Udriște Năsturel, în traducerea sa din *Varlaam și Ioasaf*. Și firește, fiindcă nu e decît o traducere, gîndul există și în alte limbi; dar un termen ca fire, izvorît din a fi, care să dea totuși socoteală de a nu fi, nu este în orice limbă.

Totalitate de existență, dar ca atare limitată la universul accesibil și material, firea devine în același timp unicitate de caracter, de astă dată chiar pentru universul inaccesibil sau cel spiritual. Aristotelicienii ar spune: ea ține și de categoria substanței și a calității. Dar în fiecare plan are, spre deosebire de ființă, o bogăție de conținut concret, care poate duce la disoluție. Dacă vrei să te pierzi în mare, te cufunzi în oceanul firii; dacă vrei să te pierzi în mic, pătrunzi în desișul firilor. Opoziția dintre fire și firi nu este, ca între ființă și ființe, una de la temei la întemeiat, unde cu cît sînt mai multe ființe, cu atît este și mai multă ființă. La firi, cu cît fiecare lucru se trage mai mult spre firea lui, cu atît se trage și din fire, ba pînă la urmă, cu omul, poate să-și iasă din fire.

În chip neașteptat, firea care denumea totul afară de lumea omului, ca realitate, denumește acum, ca fel de a fi, mai ales caracterul uman. Poți spune „firea locului" sau firea oricărui existent, dar în chip curent firea exprimă acum, așa cum arată *Dicționarul limbii române*:

„Natura omenească, considerată ca predispoziție sau înclinare sufletească. Fel de a fi, caracter, temperament, apucături, nărav, învăț."

Un sens înrudit urmează și încheie tabloul principalelor sensuri: predispoziție intelectuală, minte, pricepere; cap, gînd, cuget, cumpăt. „Așa socotesc eu cu firea mea cea proastă“ (Neculce). Iar aici se înscriu expresii ca: în toată firea, a-și veni în fire, a-și ieși din fire, a scoate din fire, a-și face fire (a prinde curaj), a-și ține firea, a-și pierde firea, a se pierde cu firea, a se prăpădi cu firea.

Dar, cum o aminteam, firea însăși riscă să-și prăpădească înțelesul ei de origine, cu disoluția în firi. De unde ea exprima regula lui a fi, acum exprimă excepția: „fiecare cu firea lui“. Iată-ne ajunși la ireductibilul calității.

Un singur caracter definitoriu s-a păstrat, de-a lungul înțelesurilor firii, de la universalitatea concretă pînă la firea ireductibilă a omului: cel de *natură* opusă culturii și artificialului. Atunci nu cumva firea spune tot atît cît natura?

Fire și natură

Dacă reiei sensurile dicționarelor, ai putea crede că termenul nostru „fire“ este din plin redat de „natură“, care a fost adoptat ca atare în mai toate limbile culte. Ca și firea, natura exprimă *realitatea*, cea vastă ori îngustă: există o natură generală și una specifică. Pe deasupra, ca și firea, natura exprimă *felul de a fi*; există o natură pînă și a neființei.

Dar natura n-a izvorît din ființă, spre a se înstrăina apoi de ea, cum face firea. Natura ca atare nici măcar nu stă în tensiune cu ființa, ci în indiferență față de aceasta. Dacă spui „fire și ființă“, în schimb, o problemă filozofică se naște dintr-o dată.

Apoi natură, de la *nascor, natus*, spune totuși prea puțin despre nașterea lucrurilor, pe cînd firea are în ea

neodihna genezei neîncetate. Natura tinde mai mult să fie „naturată", iar filozoficește trebuie să spui *natura naturans* ca să accentuezi asupra unui aspect posibil de demiurgie. Firea însă e demiurgia însăși. Iar cînd treci la sensul ei de calitate, adică la firea fiecărui lucru, natura își arată din plin naturatul din ea: căci exprimă, dacă spui „natura lucrului", calitatea lucrului, cu tendința de a fi natura lui stabilă; pe cînd firea, chiar dacă exprimă și latura esențială a unui lucru, nu pierde recursul la existență, procesualitate și concret.

De altfel, simplul fapt că introducerea în limba noastră, pe cale cultă, a termenului natură n-a putut alunga pe cel de fire la nici un nivel, cu atît mai puțin la cel filozofic, arată că există un rest intraductibil și în cuvîntul acesta românesc. El este mai bogat, tocmai pentru că e mai puțin împlinit și mai deschis decît „natură". Iar despre natura aceasta suficientă, închisă, s-a putut spune uneori că e în definitiv naivă (Hegel) și îngrădită, în mijloace ori soluții. Firea însă nu poate fi înjosită, căci are în ea ceva din neîntinarea ființei, de o parte, din noblețea vieții, de alta.

În ultimă instanță, tocmai deosebirea dintre natură și fire poate reda cel mai bine chipul propriu al cuvîntului nostru. Să rezumăm:

— Natura e indiferentă față de ființă. Firea e însă deopotrivă în consonanță și în împotrivire cu ființa.

— Natura e mai abstractă, putîndu-se din plin vorbi despre „științe ale naturii". Nu există științe ale firii.

— Ca fiind abstractă, natura e mai întinsă. Firea nu se întinde decît pînă la marginile concretului.

— Extinsă asupra spațiilor întinse, în mare, sau asupra aspectelor moarte, în mic, natura îngăduie să se spună, la propriu și la figurat: natură moartă. Nu se spune, în schimb, fire moartă.

— Natura nu e neapărat productivă, putînd fi și naturată. Firea este întotdeauna *naturans*.

— Cînd exprimă felul de a fi, natura vorbește despre esența lucrurilor. Firea vorbește despre esența și existența lor laolaltă.

— Natura este în definitiv îngrădită în mijloace. Firea reprezintă o Carte a Facerii neterminată.

— Natura este și viața și cimitirul realului. Firea este tinerețea lui fără de bătrînețe și viața fără de moarte.

4. Ființă*

Dacă pentru termeni ca rostire, întru, fire — nu încă îndeajuns valorificați —, filozofia poate avea neașteptate cîștiguri de la filologie, în schimb, cu termeni adînciți filozofic și de universală tradiție, ca ființă, ea va avea dezamăgiri. Dezamăgirea nu privește doar opera filologilor, ci și limba noastră ea însăși, care, deși atît de sugestivă în alte rînduri, nu mai pare deosebit de grăitoare cînd ajunge la cuvîntul ființei.

S-a petrecut o stranie întrepătrundere, în alcătuirea termenilor noștri metafizici fundamentali, ființă și devenire. Cuvîntul fire, care e mai degrabă înrudit ca sens cu devenire decît cu ființă, se trage totuși de la a fi; în schimb, ființa se trage de la a deveni (fieri).

Nu este sigur că împletirii acesteia i s-ar datora slăbiciunea conceptului nostru de ființă, o slăbiciune, de altfel, al cărei aspect pozitiv îl vom sublinia. Dar este un fapt că el nu are nimic din tăria ființei care se *opune* la ceva, în alte limbi sau cel puțin în spiritul altor culturi. În limba

* De la termenul latinesc (popular) *fientia*, folosit pentru *essentia*, după ce *esse* a fost înlocuit cu *fieri*. (*Dicț. l. rom.*, 1934.)

noastră, ființa compune prea lesne cu termenii cărora ar putea și uneori ar trebui să li se opună. La noi ființa nu exprimă mai mult esența, adică rațiunea de a fi, decît existența, adică actul de a fi; nu exprimă mai mult virtualul decît actualul, legea decît viața, starea de drept decît firea, permanența decît devenirea.

Așa se face că, dintru început, dicționarele sînt silite să redea, pentru ființă, sensurile de existență și viață, care n-ar trebui să fie decît sensuri tîrzii, ivite după deconceptualizarea ființei. Dicționarul limbii române dă ca prim sens:

Existență, cu exemple ca: „Păgînii de la Dumnezeu au ființă" (*Biblia*, 1688); sau: „Dania nu se poate face fără ființa scrisorilor" (*Uricariul*, IV, 325); sau încă: „Apa, a cărei ființă pe ogoare..." Sensul apare în expresii ca: a avea ființă (pe lume); în ființă (existent; adv. în realitate); a fi în ființă; ființa de față (prezența).

La rîndul său, *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) nu poate da pentru ființă decît:

1) Tot ce are *viață* (în opoziție cu *lucru*): viețuitoare, vietate. Om, persoană. Poetic, făptură. Ex.: „Toată ființa ta mi-e dragă" (Delavrancea); și:

2) Existență, viață. „Și-a păstrat ființa." În ființă (existent și în realitate, aievea); a avea ființă, a da ființă. Învechit: prezență.

La sensurile acestea de existență și viață, *Dicționarul limbii române* nu poate adăuga decît cel, destul de special, de natură, substanță, fire, cu exemplul: „Troița cea de o ființă" (*Mineiul*, 1776) și sensul, cu totul neobișnuit, dar interesant (căci corespunde celui grec de ousia), de *avere*. „Au împărțit toată ființa lor la săraci" (Dosoftei).

Firește, ceea ce dau dicționarele recente este mai viu și mai autentic decît ce spune *Dicționarul limbii române*

(1872) de Laurian și Massim. După el, substantivul feminin „fientia“ ar însemna: „Ce este, ente, essentia, essistentia: fientia omeneasca, fientia divina, fientia finita, fientia infinita, fientia viva, fentia morta, fientia bona, fientia rea, fientia nobile, fientia bassa, fientia de facie, presentia.“ În principiu însă dicționarul latiniștilor, oricît de straniu sună astăzi, lasă ființei întreg prestigiul ei de termen filozofic, în timp ce folosința obișnuită îl pierde.

Că limba noastră avea nevoie, ori de cîte ori cădea peste probleme de speculație, de termeni deosebiți și variați pentru ideea de ființă, o arată nu numai greutățile pe care le întîmpină traducătorii recenți, de pildă cei ai lui Hegel, dar și greutățile întîmpinate de traducătorii din greacă sau latină, un Cantemir și Eufrosin Poteca, în primul rînd.

Voind să redea prima dintre categoriile aristotelice, categoria lui „ce este“, tradusă de obicei prin substanță, Cantemir a încercat să creeze cuvîntul „ceință“ (așa cum dădea „cîtință“ pentru cît este și „feldeință“ pentru de ce fel este). Cuvîntul nou ar putea desemna un aspect al ființei, dacă nu chiar ființa însăși, anume caracterul ei de a fi ceva. La rîndul său Eufrosin Poteca se întreba, după un veac și mai bine de la Cantemir, dacă înainte de a pune problema: ce este ființa, nu trebuie să te întrebi care e dovada că ea este ori nu ceva, deci că este ori nu. În *Manual de Katihis* (ed. a II-a, 1845), cap. I vorbește despre *estime*. Autorul se întreabă care anume sînt dovezile firești pe baza cărora fiecare om poate cunoaște divinitatea. Și răspunde: *este* pentru că ne-a făcut pre noi; este pentru că ea ține buna rînduială; este pentru că toate noroadele cred etc. Temeiul că un lucru este, aceasta tocmai ar voi să exprime estimea.

Dar toate acestea ar putea să fie incluse cu adevărat în conceptul de ființă, care trebuie să poată exprima și temeiul

unui lucru (estimea, așadar), cum trebuie să exprime ce este un lucru sau ce este în genere, *ceința*, ca și felul cum este un lucru, *esența*.

S-ar putea spune și mai bine, considerînd cei doi termeni filozofici atît de stranii, creați de Cantemir și Eufrosin Poteca, cum că ei izvorăsc amîndoi din nevoia de a da socoteală de ființă sub forma întrebării *ce este*?, dar că, în timp ce Cantemir pune accentul pe *ce* și ajunge la ceință, Poteca pune accentul pe *este* și dă estime. Dacă însă ai vrea să dai socoteală de întregul orizont pe care-l deschide întrebarea „ce este ?“, ar trebui să ții seama și de ceința lui Cantemir, și de estimea lui Poteca, ba chiar să faci o sinteză a lor. Conceptul care s-ar crea atunci și care ar exprima cu adevărat ființa în ce este ea, ar trebui să sune încă mai straniu, ca avînd pe „ce“ și pe „este“ laolaltă, și să fie de pildă: *ceiestime*. Limba însă n-a putut primi nici cuvîntul lui Cantemir, nici pe cel al lui Poteca, și cu atît mai puțin ar primi pe cel din urmă.

Am acordat totuși un interes de o clipă acestor ciudățenii lexicale de ordin filozofic, spre a arăta care este adevărata solicitare filozofică la care supune gîndirea un termen ca ființă. Cît despre existență și viață, principalele sensuri ce ni se indică în uz, ele pot fi la fel de bine opuse ființei, pe cît sînt incluse în conceptul ei. Căci în terminologie filozofică, existența se opune esenței, faptul de a fi se opune rațiunii de a fi, ceea ce devine se opune lui ce este.

Semnificativ este, în definitiv, tocmai că lipsește față de conceptul nostru de ființă un moment limpede antitetic, cum ar fi devenirea, și că în fapt nu avem un termen vechi românesc pentru devenire. O limbă a lui *Werden*, cum e limba germană, a putut prin aceasta tocmai să aibă mai lesne acces la filozofie. Cît despre naștere, la noi, ea a rămas simplă naștere, nu s-a transformat, ca la greci,

în geneză, spre a fi și devenire (lumea pieritorului, a coruptibilului). Limba noastră ar fi avut totuși un termen potrivit pentru devenire, cel de petrecere. Ea însă l-a lăsat să se prăbușească în pulberea trivialității.

Este de datoria reflexiunii filozofice să repună în opoziții ființa, redîndu-i astfel un contur determinat. În fapt, reflexiunea a și făcut pasul acesta, și nu numai în forma ei cultă, de filozofie a școlii, dar și sub chipul speculației pe care au trebuit s-o riște, în ceasul lor, traducătorii aceia atît de bine grăitori ai cîtorva texte religioase. Sîntem așadar încredințați că filologii care au adunat sau mai adună locuri pentru marele *Dicționar al limbii române* ar fi putut găsi, în textele filozofice de la Eufrosin Poteca încoace, exemple mai variate decît cele pe care le-au consemnat pînă acum; și în același timp este surprinzător că nu au aflat în psaltirile, traducerile biblice, în mineiele timpurilor trecute, folosințe mai adînci ale cuvîntului ființă. Dar, admițînd chiar că asemenea locuri nu există, apare aici o problemă de limbă care ar trebui să rețină interesul specialiștilor.

Este oare o limbă un simplu fenomen pozitiv? Trebuie ea să fie înregistrată numai așa cum s-a manifestat? Nu încape o investigație și în aria *posibilului* ei?

Ni se pare că o limbă, vie și desfășurată, cuprinde în ea și ce nu se mai poate exprima și ce nu s-a exprimat încă. În posibilul depășit al limbii, specialiștii fac deseori incursiuni (opera lui Densusianu pentru limba secolului al XVI-lea este exemplară în această privință), în măsura tocmai în care e în joc o vorbire pozitiv manifestată. Dar în posibilul nedesfășurat specialiștii nu înțeleg să se aventureze. Ce se *poate* exprima printr-un cuvînt și ce ține de spiritul unei limbi nu pare a fi de resortul lor; doar ce s-a spus și se spune. Este o întrebare însă dacă nu ar

reveni tocmai specialistului să exploreze *capacitatea* unei limbi și să vorbească despre sensuri virtuale, la fel cum vorbește despre cele actuale. Căci în fapt nu ar fi în joc virtualitatea goală a cîte unui cuvînt (faptul că „temei" ar putea însemna și axiomă, sau „ins" ar fi putut fi „atom"), ci ar fi în joc virtualitatea, manifestată într-un fel, dar neatestată sau neconsacrată literar, a cuvîntului.

Aici e vorba de acele semnificații și acel spirit al unei limbi pe care nu le poate pune în lumină decît cel ce știe *dinăuntru* lucrurile. O mașină de calculat și tradus va indica oricînd ce e *posibil* de spus printr-un cuvînt, dar nu și ce *se poate* spune prin el, într-o limbă. E de prisos să ne temem că am cădea în iraționalul sentimentului. Un sentiment care slujește cunoașterii științifice este un aliat al rațiunii, iar nu o tăgadă a ei. În orice caz, nu poate fi eliminată din cîmpul cunoașterii acea facultate care ne face să înțelegem zona de virtualități a cuvîntului; de pildă, să înțelegem care e deosebirea dintre „e posibil" și „se poate", în limba română.

Se *pot* spune și s-au spus într-un fel, căci au fost gîndite, cîteva lucruri despre ființă, de natură să ne arate opozițiile ei și astfel să-i dea contur. Se poate spune astfel:

ființă și neființă,

ceea ce înseamnă, desigur, a recunoaște caracterul de realitate al ființei, adică în definitiv de existență: ființa există, neființa nu există. Dar la fel de bine poți spune:

ființă și existență,

adică poți opune ființei tocmai ceea ce păruse a o defini. Acest lucru l-a spus existențialismul modern, cel puțin cu Heidegger; iar limba noastră îl acceptă, dar numai în măsura în care „ființa" unui lucru poate să denumească, nu existența lui, ci esența lui, „ceiestimea" lui, rațiunea lui de a fi. (De fapt, întîlnim și aci o contradicție unilaterală: doar existența contrazice ființa, aceasta din urmă

nu contrazice existența, ci o integrează.) În orice caz, independent de asemenea nuanțe filozofice, este un fapt că, în toate opozițiile ființei ce vor urma, atît ființa cît și termenul opus ei au parte de existență, deci *nu se poate considera definitoriu pentru ființă caracterul de existență.* Se poate spune:

ființă și conștiință,

unde amîndoi termenii implică existența, dar opoziție este. Căci ființa exprimă existența obiectivă, pe cînd conștiința este cea subiectivă, sau alteori ființa exprimă realitatea materială, pe cînd conștiința o redă pe cea spirituală. Iar din opoziția ființă-conștiință izvorăsc altele, la fel de lesne formulabile în limba noastră. Spunem:

ființă și aparență

cu o opoziție care se naște printr-un act al conștiinței (căci aparența este pentru o conștiință), căreia realitatea — existentă, iarăși — i se prezintă într-*un* fel și i se dovedește existentă într-altfel. Așadar, ce vedem nu este totuna cu ce este. Dar se poate și dimpotrivă, ca aceea ce *nu* vedem să nu fie totuna cu ce este. Căci în opoziția:

ființă și putință

conștiința percepe de rîndul acesta ființa, dar nu vede termenul opus ei, de vreme ce acesta nu are decît virtualitate, pe cînd ființa înseamnă, acum, actualitate. Și totuși, iarăși lucrurile se pot răsturna, dacă spunem că virtualitatea se actualizează în fenomene variate și punem înainte opoziția:

ființă și manifestare,

unde e adevărat că regăsești efectiv ceva din opoziția ființă-aparență, dar unde în fapt manifestarea e mai mult decît simpla aparență, care e neadevărul realității; ea e deopotrivă adevărată ca și ființa, ba este adeverirea însăși a ființei, de natură să îngăduie fenomenologia ei. Așa a încercat Hegel să descrie ființa prin cele trei fenomenologii

ale ei (fenomenologia în om, cea intitulată „a spiritului", fenomenologia conștiinței absolute, intitulată *Logică*, și cea a naturii, intitulată *Filozofia naturii*), sau într-un fel așa a încercat și Heidegger, în strădania de a revela ființa prin *timp*, în opera sa intitulată tocmai *Ființă și timp*. Dacă însă spui, cum se și poate spune:

ființă și vremelnicie,

atunci ființa, care este la fel de bine temeiul, cum era la manifestare, nu se mai adeverește ca în cazul celei din urmă, ci se *dezminte* prin vremelnicie, de astă dată accentul nemaicăzînd pe caracterul de temei al ființei, ci pe cel de permanență a ei. Căci temeiul se adeverește prin ceea ce întemeiază el, dar permanentul se dezminte prin ceea ce naște și piere, prin ce vremuiește. Totuși, ca o stranie dezmințire a dezmințirii, limba română poate spune:

ființă și fire,

iar de rîndul acesta, oricît de vremelnică și trecătoare ar fi firea, oricît de opusă i-ar părea prin aceasta chiar, ea e în același timp solidară cu ființa, așa cum e diversitatea cu unitatea, prima nedezmințind-o pe cea de a doua, cum face vremelnicia, ci confirmînd-o statornic drept unitatea ce face cu putință diversitatea, ce se pierde și se regăsește în ea. Iar dacă, în sfîrșit, spui:

ființă și petrecere,

cu singura vocabulă ce poate înlocui în limba română, *devenirea*, anume petrecerea, atunci strîngi laolaltă, cum ai face-o în opoziția ființă-devenire, toate celelalte opoziții ale ființei și dai tabloul tuturor caracterelor ei, indirect puse în relief. Căci petrecerea aduce, cu „ceea ce se petrece", starea de fapt, în timp ce ființa dă starea de drept a realului, și petrecerea exprimă astfel faptul *firii*, numai că este o fire deschisă, așa cum poartă în ea *vremelnicia*, cu tot ce trece în ea, sau cum exprimă *manifestarea*, cu tot ce se petrece în lume, ca și *aparența* drept ceea ce e

petrecător în lume; ba petrecerea poartă în ea și *putința*, cu toate înțelesurile acelea de „simplă posibilitate“, „virtualitate“ sau „contingență“, dar poartă în ea cu precădere *existența*; numai că, întocmai devenirii, în care Hegel voia să vadă o împletire de ființă și neființă, petrecerea mută statornic în *neființă* aceea ce este, ca într-un vast alai ce ar petrece ființa la mormîntul ei.

Singură *conștiința* nu ar apărea necesar în cuprinsul și în desfășurarea petrecerii, așa cum nu figurează necesar nici ca un atribut al devenirii. Dar dacă prin petrecere și devenire tot ce este se strămută în ce nu este (așa cum tot ce este enclavă a realului, după știința de azi, tinde să se strămute în neantul entropiei), petrecerea poate face calea întoarsă către ființă, și o face tocmai prin conștiință; iar așa cum spui devenire întru ființă poți spune, în limba română, petrecere întru ființă. Ba încă spui mai mult, cu petrecerea întru ființă. Cînd se ivește conștiința, care prinde, dincolo de ceea ce devine, țesătura a ceea ce trebuie să fie, ea poate încerca să petreacă lucrurile prin firele ființei. Și petrecerea întru ființă ar denumi astfel ceea ce vrem, în ultimă instanță, să spunem prin „ființă“. Ființa conștientă, în definitiv omul și cultura lui, se străduie neîncetat să descrie felul cum se prinde în această țesătură tot ce se petrece pe lume. În nici o limbă, poate, filozofia n-a reușit să spună în chip pozitiv altceva despre ființă. Iar dacă încap deosebiri, ele țin mai degrabă de sentimentul ființei decît de conceptul ei.

Ridicat la nivel de cultură, sentimentul românesc al ființei poate aduce acest înțeles mlădiat al ei, potrivit căruia ființa nu se *opune* mai mult decît *compune* cu termenii în împerecherea cărora se prinde. Este un sens lipsit de rigiditate al ființei, așa cum vom întîlni unul lipsit de rigiditate al conștiinței. De aceea, cuvîntul de ființă însuși

iese din absolutul unicității lui și dublează, în limba noastră, formele obișnuite pentru a fi și a exista: din termenul de ființă el însuși, care era format dintr-un verb, se naște alt verb, a ființa, iar din acesta alt substantiv, ființare. Cînd, în sfîrșit, ajungi la *înfüntare*, care este lotul de activitate al ființei, înțelegi că orice îngheț al ființei a rămas departe în urmă și că tot belșugul de opoziții în care poate intra ființa exprimă, în limba noastră, nu depărtarea, ci intimitatea cu lumea.

III

CICLUL DEVENIRII

1. Trecere, petrecere

Cine e vinovat de pierderea cîte unui cuvînt în viața societății ? Să fie bătrînii, tinerii ? Să fie dascălii, scriitorii, omul de pe stradă ? N-o știm bine. Dar întreaga obște plătește pentru moartea cîte unui cuvînt — și am putea-o vedea limpede în cazul cuvîntului „petrecere".

Cuvîntul acesta ne trebuia. Îl cerea gîndirea, care a făcut ce a putut spre a-i înlocui lipsa — și n-a izbutit prea mult; îl cerea viața, care n-a făcut totuși nimic spre a pune ceva în loc și a lăsat astfel un loc gol în dreptul lui. Astăzi nu mai știm bine dacă lipsește *vieții* un cuvînt pentru petrecerea bună a timpului, sau dacă nu cumva lipsa *cuvîntului* este cea care sărăcește viața de o bună petrecere. Căci așa cum spunea autorul acela că, lipsindu-ne un simț, ne-ar lipsi o știință, îți vine să crezi că, lipsindu-ți un cuvînt și un înțeles, îți lipsește o dimensiune de viață. „Petrece, tinere, în tinerețea ta... dar să știi că pentru toate acestea chemat vei fi la judecată", spunea o carte mare a înțeleptului Solomon.

Să ne închipuim că s-ar face o asemenea judecată. Și să ne închipuim că nu ar avea loc la cine știe ce scaun înalt, ci la cel al grămăticilor. Chiar și aici, sau poate mai ales aici, s-ar vedea ce pierdere s-a întîmplat în cugetele și simțirea noastră, cu petrecerea.

Verbul a petrece a mai păstrat ceva din bogăția sa trecută, în timp ce *substantivul* de petrecere a ajuns în gura

copiilor sau prin taverne. Însă tocmai substantivul este cel care dă măsura maturității unei limbi și societăți. Verbul, luat singur, poartă în el ceva irațional; substantivul este expresia rațiunii. Verbul îți este dat de procesele lumii sau de impulsurile și înrîuririle ființei proprii; substantivul, în schimb, reprezintă înstăpînirea ta de om asupra lumii. În timp ce verbul pune totul în disoluție, substantivul hotărăște, pune hotare, ca fiind solidar cu ideea și conceptul. E adevărat că verbul înseamnă viață; dar substantivul este viață îmblînzită, modelată pînă la întruchipare. De aceea substantivele cu cea mai bogată substanță lăuntrică sînt tocmai cele verbale, iar o limbă, ca a noastră, ce are ușurința de a face peste tot substantive verbale — ca acest petrecere, sau ca fire, vrere, rostire — are sorți de expresivitate sporită.

Substantivul nostru de petrecere trebuia să arate felul cum am reușit să ne înstăpînim, prin gîndire, asupra vastei petreceri a lumii, adică a ceea ce se petrece în lume; sau în viață, asupra trecerii și petrecerii noastre prin lume. Astăzi spunem cu el altceva, necrezut de puțin. După dicționarele existente — în care se consemnează limba vie, de la scriitorii cei mai aleși pînă la spectatorul de pe stadioane — petrecere înseamnă numai: 1) întîlnire, reuniune; 2) distracție. Ca *învechit* ni se mai dă sensul de: viețuire, trai, ședere; iar ca *popular*, însoțire. Atît stă scris în *Dicționarul limbii moderne* și în cel al limbii române literare contemporane, ambele din preajma anului 1960, la o mie și ceva de ani de cînd se petrece limba română pe lume. Și așa este, din păcate.

De verbul a petrece ne-am bătut joc mai puțin. Verbele rezistă mai bine, tocmai pentru că, după cum spuneam, ele sînt ale lumii, în timp ce substantivele sînt isprava noastră.

Pentru „a petrece", dicționarele noastre de astăzi dau: I. *cu sens temporal*: 1) a-și ocupa timpul 2) a se veseli; 3) (refl., despre evenimente) a avea loc, a se desfășura; 4) (tot refl.) a se trece, consuma; 5) a desface, a vinde; și II. *cu sens spațial*: 1) a însoți, a conduce („norocul vă petrece", în *Luceafărul*); 2) (rar) a străbate, parcurge („Petrec mereu același drum"), a face, a îndeplini, colinda, vizita, a se perinda; 3) (popular) a căra, a transporta; 4) a face să treacă prin, a înfige, a împlînta străpungînd, a cerne. — La aceste sensuri ale *Dicționarului limbii române literare contemporane*, cel al limbii moderne române adaugă sensurile de: a trăi și a strămuta („petrec din mînă în mînă").

În fișele Institutului de lingvistică din București se găsește toată bogăția trecută a verbului, pe care nădăjduim că *Dicționarul Academiei*, cînd va ajunge la litera respectivă, o va consemna cum se cuvine. În afara sensurilor pe care le atestă dicționarele moderne, sînt de reținut (cu intitulări provizorii și uneori discutabile ale celor ce au petrecut fișele):

A pătrunde, a se introduce (într-un domeniu de activitate): „Petrecù toată dăscălia filozofiei";

(Refl.) a depăși, a trece peste;

a muta ceva, dar și a se muta; „Den poruncile lui nu mă voi petrece";

a se împrospăta întruna (apa unui rîu);

a-și petrece ochii (a plimba privirea); a se întoarce, a voi din nou;

a trece pe lîngă altul;

a îndeplini, a rezolva (operații succesive);

a însoți, cu sensul de a fi complice: „Cel ce va petreace pre cela ce va merge să ucidă..." (dintr-o pravilă);

a alunga, a fugări;
a petrece în minte (a depăna);
a conviețui;
a scăpa pe cineva de un necaz, a apăra;
(Regional) a-și pierde simțirea („Era să mă petrec de rîs“);
a potoli, ușura, stinge („Petrec urîtul“).

Deopotrivă apar, în folosința mai veche, două sensuri surprinzătoare și adînc sugestive filozofic:

1) sensul de a fi, a dăinui, a se păstra („Domnul în veaci petreace“, Dosoftei) — un sens exact potrivnic celui obișnuit de trecere, consumare;

2) sensul de a suferi, îndura („Greul ce petreace țara“, *Let.*), iarăși un sens potrivnic celui obișnuit, de trecere pură și simplă, dacă nu chiar trecere bună a unui răstimp.

Acestea, așadar, sînt înțelesurile verbului. Iar *substantivul* era nespus mai bogat și el decît distracția pe care ne-am învrednicit s-o reținem. Petrecere însemna:

Parcurgere a vieții sau a unei perioade din viață, viețuire, trăire (într-un anumit loc sau timp): „Va rîvni la petrecerea îngerească.“ Sau în Varlaam: „S-au iubit într-însu (Dumnezeu în om) lăcaș și petrécere“;
conviețuire, ședere, rămînere („În vremea petrecerii lor în Polonia“, Bălcescu);
mod de desfășurare, fel de viață (*Viața și petrecerea sfinților;* sau încîntătorul titlu: *Rătăcirile lui Odisef, toată petrecerea sa, după întoarcerea din războiul Troadii);*
fel de a se purta;
înțelegere, prietenie (a fi în bună petrecere cu...);
manifestare, desfășurare a unui fenomen („desfătările sau o petrecere dulce și plăcută“);
locuință, sălaș;

caznă, suferință, neplăcere („gréle petreceri", în Dosoftei; sau: a pica în petrecere = a intra în mare nevoie);

introducere, trecere printr-un obiect (petrecerea printr-un jug, inel);

pierderea vieții, moarte, sfîrșit;

însoțire, întovărășire, conducere;

însoțirea celui săvîrșit, alaiul care însoțește.

Cum de s-a putut pierde atît de mult din bogăția cuvîntului, sau cum s-a întîmplat că funcția selectivă și fixatoare, pe care o îndeplinesc timpul și cultura, a operat atît de ușuratic, este de neînțeles. Fără îndoială, o limbă cultă nu poate rămîne la desișul înțelesurilor pe care le pun în joc vorbirea neîngrijită și viața întîmplată a unei societăți. Cînd s-a înființat prima academie modernă a lumii, cea din Franța, în secolul al XVII-lea, ea era prevăzută să dea o gramatică și un dicționar care să fixeze formele și sensurile vorbirii, necontrolate pînă atunci. Prin ele însele, bogăția și diversitatea nu sînt prețul ultim al lucrurilor spiritului. — Dar nici sărăcia și simplitatea de sens nu sînt.

Nu poți accepta lesne ca, dintre toate sensurile unui cuvînt, limba ta să se fixeze la cel mai nerodnic, în loc să rețină pe unul care să păstreze, în unitatea lui, cît mai mult din diversitatea trecută. Căci aceasta este măsura lucrurilor spiritului: ca unitățile obținute să integreze cît mai multe sensuri, sau să structureze o diversitate cît mai mare.

Ce am pierdut o dată cu surparea cuvîntului de petrecere, o poate înregistra, acum, gîndirea filozofică, ori de cîte ori se adîncește în ea sau se confruntă, prin traduceri, cu gîndirea altor limbi. Noi nu avem un termen pentru facerea și prefacerea lucrurilor, pentru devenire. Știm să spunem ființă cu un cuvînt de-al nostru (iar un

cuvînt este al limbii tale cînd nu fiinţează doar el, ci înfiinţează şi altele; cînd e viu, cînd face pui), dar trebuie să spunem „devenire“, „evoluţie“, „dezvoltare“, cu vocabule de împrumut, fără progenitură. Am fi putut însă vorbi de petrecerea lumii — şi atunci dintr-o dată am fi spus trei lucruri adînci: petrecerea în ea însăşi a lumii; petrecerea lumii *prin* gînd; şi petrecerea lumii *cu* gîndul.

Am fi putut spune, întîi, petrecerea în ea însăşi a lumii, alaiul, procesiunea, trecerea ei necurmată către altceva; „nevinovăţia devenirii“, cum spunea filozoful acela, ca *devenire întru devenire*.

Am fi putut spune — căci petrecerea nu e numai trecere oarbă, ci şi trecerea printr-o urzeală — petrecerea lumii prin gînd, închegarea ei prin armătura gîndului, rostirea ei, *devenirea întru fiinţă* a lumii.

Şi am mai fi putut spune — în măsura în care petrecerea înseamnă şi însoţire, călăuzire, strămutare — petrecerea lumii cu gîndul de către om, care vine în mijlocul ei ca o făptură însoţitoare a lumii, oglinditoare a ei, dar, pînă la urmă, ca o făptură sortită, prin fapta ei, să strămute lumea într-o nouă întruchipare.

Toate acestea nu mai sînt de spus cu petrecerea noastră, şi poate de aceea nici nu ajungem să le gîndim întotdeauna. Cel mult putem spune că omul s-a pus astăzi, prin ştiinţa sa, în situaţia de a face de „petrecanie“ lumii. Căci ne-a rămas sminteala cuvîntului, potrivită să dea nume smintelii omeneşti cu putinţă.

Dar ce am pierdut, o dată cu surparea termenului de petrecere, nu poate privi numai gîndul, ci viaţa însăşi a societăţii noastre. Limba omului nu e ceva convenţional: ea este însăşi rostirea de sine a fiinţei omului şi a rînduielilor lui. Un cuvînt potrivit aşază lumea cum trebuie, ca în legenda lui Parsifal. Un cuvînt nepotrivit — spune

astăzi școala de „semantică generală" — te poate îmbolnăvi: sîntem blocați de anumite cuvinte, pătimind din cauza lor și a gîndului pe care ni-l impun ele. Iar chiar dacă nu e de acceptat înțelesul acesta, rămîne un fapt că lipsa unui cuvînt poate fi lipsa unei dimensiuni de viață.

Nu știm ce fac alte popoare cu răgazurile. Dar ce face românul? Petrece. În măsura în care răgazul reprezintă o cucerire a omului, în petrecerea acestuia trebuie să culmineze și omenescul lui. Dar „petrecere" vine de la *pertrajicere*, cu acel *trajicio*, *transjicio*, care însemna la început aruncare a podului peste și trecerea dincolo. În petrecere ai și *per* și *trans*, și prin și peste. Petrecerea este deci, dacă poți spune astfel, *peste-prin-trecere*. Care ne e trecerea prin și peste? Dar aceasta e problema, și nu răspunsul; iar așa cum s-a spus că sensul vieții este să-ți pui problema sensului vieții, înțelesul adînc al petrecerii de viață ar fi să te întrebi statornic: ce ai de făcut cu petrecerea ta prin viață?

Dacă românului i-a plăcut să tragă întreaga bogăție a cuvîntului de petrecere prin viață înspre petrecerea în răgazurile vieții, el își este cu atît mai mult dator. Lingviștii și filologii, ca oameni de știință, se pot mulțumi cu înregistrarea evoluției unui cuvînt. Filozofia însă nu rămîne aci. Cu filozofia te și superi: pe tine, pe semenii tăi și pe lume. „I-au petrecut pe sub săbii", spunea Niculae Costin. Pe cine ar trebui să petreacă pe sub săbii logofeții cei mari ai cîte unui popor, pentru risipa unui cuvînt, nu mai e de știut. Dar e de știut că s-a întîmplat așa.

Numai că, a-ți ști limitele înseamnă a fi dincolo de ele, spune filozofia. Nu vom mai regăsi cuvîntul „petrecere". Dar, dacă vom înțelege problema, s-ar putea să facem cuvîntului dreptatea pe care i-o refuzasem, lepădîndu-l.

2. Vremea vremuiește

Cînd cu zgomote deșarte
Vreme trece, vreme vine...
EMINESCU

Există un proverb românesc care, fără a fi trecut în multe culegeri, e adeverit de alte proverbe, și care sună:

Ceasul bate, lovește și vremea stă, vremuiește.

Ești surprins, întîi, să vezi opoziția aceasta, răsturnată parcă, între ornic și vreme: bătătorul de ore ar fi cel care înaintează, pe cînd vremea ar sta pe loc. În al doilea rînd, te miră — iar dacă ai îndemnul filozofiei, te și încîntă — să vezi că vremuirea nu are aci sensul, mai larg cunoscut, de: face vreme rea, viscolește, ci înseamnă ceva de ordinul gîndului, punînd în joc un înțeles adînc și poate amar despre partea de curgere nemișcată a lumii.

Că proverbul are *acest* înțeles, o arată limpede versiunea lui mai răspîndită, pe care o reține volumul *Proverbe românești*, apărut în 1967, sub îngrijirea lui George Muntean:

Ceasul umblă și lovește iar vremea se odihnește.

Același înțeles îl vor învedera și alte folosințe ale subtilei creații lexicale românești de „vremuire". Iar în acest înțeles, plin de ambuiguități fecunde, îi este plăcut gîndului românesc să se cufunde o clipă.

Iată un cuvînt pe care nu l-am pierdut. Chiar dacă nu e folosit pe scară mai largă — și nici nu poate fi folosit, căci spune ceva de înțelepciune ultimă —, el mai este totuși pus în joc de cîțiva scriitori contemporani, cum o citim în dicționarele limbii noastre. De altfel și la scriitori mai vechi termenul apare destul de rar, dar cu frumoase folosințe, pe linia sensului acestuia larg, de trecere,

scurgere. De n-ar fi decît locul din Eminescu, de la sfîrșitul lui *Făt-Frumos din lacrimă:*

„iar dac'a fi adevărat ce zice lumea: că pentru
Feții-Frumoși vremea nu vremuiește, apoi poate
c-or fi trăind și astăzi"

și încă ar fi de ajuns spre a lăsa departe în urmă sensul de: face vreme urîtă.

Mai sînt însă cîteva exemple, sugestive fiecare în felul său:

„Iubește mîndro, iubește, că vremea se vremuiește" (Hodoș, *Proverbe populare*, 153);

„Vremea trece, vremuiește, și firmanul se-mplinește" (Teodorescu, *Proverbe populare*, 617);

„Vremea vremuiește și omul îmbătrînește" (Zanne, *Proverbe*, v. I, 92).

Alecsandri pune și el în joc, uneori, termenul:

„te tot aștept și nu mai vii, și vremea vremuiește..." (S. 223, după indicația *Dicționarului Academiei*);

sau: „vremea vremuiește, floarea se pîrlește" (I. 942) — unde însă ar putea fi implicat și sensul de „vremea rea".

În sfîrșit, tot pentru folosința mai largă a cuvîntului, dau mărturie și cîteva forme vechi, venind să arate că în graiul românesc *s-a gîndit* conceptul de vreme. În *Indicele* de cuvinte proprii limbii secolului al XVI-lea, din volumul II al *Istoriei limbii române*, O. Densusianu notează adverbul de *a-vremi* = din cînd în cînd, rareori (cu exemplul: „cîte sînt în lumea asta... [au] dulceață puțină și a-vremi"), dînd apoi minunata compunere verbală din Coresi, pierdută astăzi, dar lesne de reluat, căci sună atît de viu: *a bine-vremui*. Densusianu adaugă: „probabil după blagovremenistovati, opportunitatem nancisci" — cu sensul, așadar, nu atît de a o duce bine, cît de a întîlni prilejul cel bun, un sens pe care folosința de astăzi a cuvîntului de vreme („i-a venit vremea") îl autoriză. Și

poate că — așa cum ni se va părea o clipă mai jos — gîndirea filozofică ar mai putea rosti cîte ceva cu vremuire, încă.

Dacă, acum, analizezi în el însuși verbul a vremui, el îți apare drept un derivat original chiar prin alcătuirea sa. Vremea — care a dublat la noi conceptul de timp, fără a-l înlocui, căci nu-i acoperă întreg registrul — a mai dat cuvinte ca: adjectivul vremelnic, cu forma mai veche vremelnicesc; sau adverbul vremelnicește (în chip vremelnic); apoi substantivul vremelnicie; iar prin verbul a vremui a dus la „vremuială", ca vreme rea, și „vremuire", ca faptul de a trece, de a se schimba. (În *Dicționarul limbii române contemporane*, „vremuire" are el singur ambele înțelesuri, de vreme rea și trecere.) Dar verbul obținut din substantiv, a vremui, rămîne creația cea mai interesantă, aci.

Îi este greu, de obicei, unei limbi să facă verbe din substantive, în timp ce este relativ ușor — iar în limba română remarcabil de ușor — să facă substantive din verbe. În tabloul părților de cuvînt, pe măsură ce o limbă devine mai cultă, procesul de substantivare capătă întîietate: conținutul de gîndire al cuvintelor tinde să se înalțe prin gînd și, pînă la urmă, se înghețe în substantiv. Dezghețul vine greu, iar el aduce o a doua înălțare a cuvîntului prin gînd. Căci așa cum dialectica pune în fluiditate și restituie astfel vieții ceea ce înghețase în idee, așa cum darwinismul pune în mișcare ceea ce înghețase în specie, trecerea în verb pune în mișcare ceea ce fixase în substantiv.

Nu tuturor limbilor, însă, le reușește crearea „verbului intern", născut dintr-un nume, iar reușita are loc în cazul prea puținor nume. Cînd un nume propriu poate deveni un nume comun (Cezar devenit un cezar), sau cînd dă un adjectiv (Sade, devenit sadic) și mai ales cînd dă un verb (platonizează, goetheanizează), atunci este în joc o pagină de istorie a lumii sau a spiritului.

Cu numele comune, verbalizarea poate avea loc mai des; dar iată, în cazul vremii sau, mai larg, al timpului, reușita nu e totală în alte limbi, căci se petrece o îngustare. În limbile slave de unde am luat „vreme", substantivul acesta nu pare a îngădui decît un verb cu sens restrîns, de a temporiza. În limba engleză, verbul *to time* înseamnă doar: a potrivi la timp, a măsura. Limba germană are *wettern* și *wittern* — pe care le indică Tiktin în legătură cu vremuiește —, dar, pentru că *Wetter* nu e decît vreme atmosferică, verbele respective vor rămîne la acest înțeles. Cînd Heidegger a răscolit prin limba germană, el n-a găsit nimic potrivit și a trebuit să facă verbul *zeitigen*, care e la fel de nefiresc ca multe alte construcții verbale de-ale sale. Vremuirea noastră, în schimb, e firească și păstrează aproape toate sensurile conceptului, respectiv ale substantivului din care se trage.

Este vorba, așadar, de un verb „intern". Ca atare, ar reprezenta o tautologie, sau în cel mai bun caz o judecată analitică, așa cum spune Kant: din conceptul de vreme scot ceea ce era în el, caracterul de a fi vreme. Așa e vremea, își face veleatul ei, vremuiește, trece, se tot schimbă iar din petrecerea ei nu iese nimic.

Nu iese nimic? Dar tocmai de aceea apare o noutate! Căci nu e defel în natura vremii să nu dea nimic. Dimpotrivă, vremea trebuie să aducă ceva („ca vremea nici un dascăl mai bun") și tot ce este *în* vreme se împlinește, ba chiar se vestejește, ca rodul copt. Numai că: floarea se pîrlește, în timp ce vremea vremuiește; firmanul se împlinește cu trecerea vremii, dar vremea însăși, nu; draga se trece, omul îmbătrînește, pe cînd vremea nu face decît să treacă și să vină iarăși, aceeași. Toate se împlinesc în vreme, dar nu există nici o „plinire a vremii" ca atare — și aceasta e noutatea gîndului: că felul de a fi și a face al vremii este de a nu „face" nimic.

Ai putea crede — și încă ar fi vorba de altceva decît de o tautologie — că vremuirea denumește fundalul de zădărnicie al tuturor încercărilor de a se ridica la existență. Mai mult încă: dacă vremuirea însoțește tot ce se întîmplă pe lume, ea ar fi în definitiv și lotul lumii însăși. Doar ca vreme atmosferică este ea ceva exterior lucrurilor; ca vreme însăși ea se dovedește ceva intim lor, și înțelepciunea românului poate la fel de bine spune: vremea vremuiește, cum spune: vremurile vremuiesc (citat în *Dicționarul limbii române literare contemporane*), adică vremurile istorice ale omului; ba chiar se poate spune că omul însuși vremuiește și noi înșine vremuim o dată cu vremea. „Cînd cu zgomote deșarte, vreme trece, vreme vine..." Acesta ar fi lotul lui, pe cînd lotul feților-frumoși ar fi altul, nu al vremuirii.

Ai putea crede, așadar, că e vorba de gîndul vremelniciei și deșertăciunii lucrurilor, pe care l-au avut o clipă un Neagoe Basarab, în *Învățăturile* sale, sau un Cantemir, în *Divanul*. Dar nici ei n-au rămas la acest gînd, nici limba noastră. În realitate, ceea ce denumește spiritul limbii noastre prin vremuire este ceva mai subtil, una din formele posibile de scurgere a timpului: scurgerea lui sub semnul *neutralității*.

Timpul anticilor — o spune Aristotel în chip izbitor în *Fizica* sa — este mai mult destrămător; timpul scoate lucrurile din așezarea lor cea bună, de la începutul lor, iar doar ca timp rotitor, al revenirii neîncetate, are el preț pentru antici. Timpul modernilor, dimpotrivă, este împlinitor; ce stă să vină este mai bun decît ce a fost, așa cum cei vechi, pentru un Pascal, sînt mai degrabă cei tineri decît cei bătrîni. Timpul modernilor urcă. Dar timpul vremuirii nici nu coboară, nici nu urcă; nu e nici destrămător, nici împlinitor. Are un straniu sens de neutralitate, obiectivitate și detașare. Este dincolo de bine

și de rău, ca acea „nevinovăție a devenirii", pe care o idolatrizau Goethe și Nietzsche, fără s-o poată reda în simplitatea unui nume. Vremuirea este devenirea întru devenire a lumii.

Dar atunci cînd vezi toată încărcătura filozofică a termenului, îi înțelegi și limitele. Nevinovăția vremuirii ca devenire întru devenire este și vinovăția ei. Eminescu vrea, pentru feți-frumoșii săi, o ieșire din vremuire. Ai putea spune deci, încercînd un termen nou, că vrea *dezvremuirea* lor. Dacă însă nu înțelegi să cazi în idealizare romantică, așa cum i se întîmplă prea des lui Eminescu, mai ales în proză, atunci o altă plăsmuire în trupul termenului de vremuire ar veni să arate ce adîncă problemă filozofică îți pune vorbirea românească. Nu desprinderea de vreme și vremi, dar tocmai întruparea în ele și închegarea lor ar putea fi răspunsul gîndului mai adînc. Dacă ai cuteza să spui *învremuire*, dintr-o dată ai arăta cealaltă față a timpului și a așezării tale în timp. Căci ai exprima astfel, cu învremuire, împlîntarea omului, cu rostul său mai sigur, în vreme și vremuri, așadar devenirea lui întru ființă. Sau, dacă te gîndești la cealaltă față a timpului decît scurgerea lui fatală, ai exprima prin învremuire, ca prin „înfăptuire" și prin atîtea compuneri ale admirabilului prefix verbal „în", închegarea vremii și modelarea ei, adică tocmai ieșirea din vremuire, cu ea cu tot, la fel cum înfăptuirea este ieșire din făptuire oarbă, cu faptă cu tot.

De altfel, limitele și deci caracterul rodnic pentru gîndire al termenului de vremuire le pot arăta confruntarea dintre timp și vreme. Aceasta nu acceptă întreg timpul, și e deci probabil că niciodată limba română nu a uitat termenul ei de origine latină în favoarea celui adoptat.

Timpul se poate substitui oricînd vremii. Fie că vorbești de vreme ca durată limitată (o vreme, multă vreme), fie că o folosești pentru momentul prielnic (era vremea;

înainte de vreme), fie că vorbești de o perioadă determinată istoricește (pe vremuri, în negura vremii), fie în sfîrșit că vorbești de vremea atmosferică — peste tot timpul poate înlocui vremea. În schimb, vremea nu poate, la noi, înlocui peste tot timpul, deși în limbile slave vremea redă întreaga arie a timpului.

Există un timp cosmic și sideral; unul atmosferic, unul fizic, unul psihic, unul mitic, unul istoric, după cum, în gîndirea filozofică, există un timp transcendental (Kant) și unul dialectic. Nici vorbă că vremea nu poate reda timpurile gîndirii filozofice (nu poți spune: „vremea, formă pură a sensibilității", sau „vremea dialectică"), nici timpul fizical (vremea ca a patra dimensiune, de pildă), ba chiar nici timpul sideral. Vremea pare legată de concretul Terrei și al experienței umane.

Dar vremea, sau mai degrabă vremuirea, au încă o limită, dincolo de aceea de a nu putea exprima abstractul: redau doar partea de inerție a lumii. Vremea are două forme de plural, vremuri și vremi, care spun același lucru: „și este bietul om sub vremi", sau: „Dacă nu ți se pleacă ție vremea, pleacă-te tu vremii", cum spune proverbul. Timpul are și el aceleași forme de plural, timpuri și timpi, dar ultimul plural a sfîrșit prin a însemna ceva deosebit. Pentru vorbirea contemporană, nu mai sînt „timpii seculari" ai lui Alecsandri, ci timpii devenirii stimulate în care se poate așeza omul. S-a spus în veacul nostru: „istoria înaintează prea încet"; și vorba nu privește vremile, ci timpurile, căci timpul se poate iuți, pe cînd vremea este inertă. Întreg timpul nostru spune insului și popoarelor: nu vremuiți, fiți în timp. Ceasul bate, lovește și vremea stă, vremuiește. Nici vorbă că românul nu a voit să spună ce rostim acum, cînd a opus înaintării ornicului inerția vremii. Limba noastră nu s-a alcătuit numai în ceasul marilor îndrăzneli. Dar îți place să crezi

că ea nici nu le interzice. Căci dacă limba noastră nu a vorbit despre afirmațiile ultime ale omului, ea știe bine, în înțelepciunea ei, să-i numească pragurile — și să gîndească astfel dincolo de ele.

3. Infinit și infinire la Eminescu

„Presupunînd lumea redusă la un bob de rouă și raporturile de timp, la o picătură de vreme, seculii din istoria acestei lumi microscopice ar fi clipite, și în aceste clipite oamenii ar lucra tot atîta și ar cugeta tot atîta ca în evii noștri — evii lor pentru ei ar fi tot atît de lungi, ca pentru noi ai noștri. În ce *nefinire* microscopică s-ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce *infinire* de timp clipa de bucurie — și toate acestea toate ar fi — tot astfeli ca și azi."

Rîndurile acestea sînt din *Sărmanul Dionis*, de la început chiar. Înțelesul lor nu interesează acum, și de altfel e limpede. Izbitoare este expresia. De ce spune Eminescu o dată „nefinire" și altă dată „infinire", subliniate aci în text? Și, de altfel, ce nevoie îl face să nu folosească expresiile obișnuite, infinit și infinitate, pe care el însuși le pune altă dată în joc? Căci el va spune, îndată apoi:

„Trecut și viitor e în sufletul meu, ca pădurea într-un sîmbure de ghindă, și *infinitul* asemenea, ca reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă."

Și mai jos:

„Dac-aș putea și eu să mă pierd în *infinitatea* sufletului meu..."

Avînd deci la îndemînă: infinit, infinitate și, de bună seamă, nemărginire, Eminescu simte nevoia să creeze doi termeni noi, ba încă să-i pună în joc și să-i opună în *aceeași* frază. De ce?

Răspunsul ni se pare simplu: pentru că știe să gîndească filozofic și pentru că știe să vorbească românește.

A gîndi infinitul

Infinitul e un gînd descumpănit și o vorbă nefericită. Pe grecii vechi infinitul îi nemulțumea atît de mult, încît cel mai adesea ei refuzau să-l gîndească. Dacă-l numeau, era vorba de obicei de adjectiv, iar gîndul lui, cînd era totuși în joc substantivul, părea să exprime mai degrabă „nedeterminatul". Modernii, în schimb, gîndesc infinitul și triumfă cu el, dar nu se împacă nici ei întotdeauna cu numele și nu-i acceptă gîndul ca atare, ci doar schimbat.

Întîi, ce e descumpănit în *conceptul* infinitului este că implică două lucruri: și infinit și finit. Atîta vreme cît finitul are nevoie de infinit, acesta exprimă cancerul celui dintîi, neputința lui de a rămîne ceea ce este; deci e un concept dizolvant. Dar dacă termenul vine să arate că nu finitul trimite la infinit, ci infinitul la finit — cum au știut să arate modernii încă de la calculul infinitezimal —, atunci conceptul infinității, cu descumpănirea lui lăuntrică tocmai, devine constructiv și operant.

Apoi, ce e nepotrivit în *cuvîntul* „infinit" este că poartă în corpul lui un participiu trecut. Acesta arată de obicei ceva săvîrșit, sfîrșit, în timp ce cuvîntul de aci vrea să exprime tocmai nesfîrșirea lucrurilor. De aceea modernii lasă adesea pe „infinit" la folosința lui de adjectiv și pun în joc, pentru substantiv, cuvintele infinitate și infinitudine, ca exprimînd mai mult modalitatea decît starea; iar cînd ei vor să exprime starea, propun cîte un cuvînt ca „transfinit", sau atunci pur și simplu se mulțumesc să spună infinit, încercînd însă să uite că e vorba de un participiu negat.

Eminescu nu pare să uite aceasta. Chiar dacă la el infinitul exprimă, în locul citat, doar finitul ce se dizolvă

în infinit iar nu infinitul ce se împlinește în finit, el nu poate accepta cuvîntul ca atare. Cu instinctul său filozofic, el înțelege că, în clipa cînd participiul — care prin natura sa exprimă ceva finit — este chiar cuvîntul „finit", negarea lui îi transformă conținutul: finit trebuie să devină proces, *finire*. Căci negi nu că lucrul are sfîrșit, ci că ar avea sfîrșire; negi nu *un* sfîrșit, ci finitudinea. Fără de sfîrșit înseamnă fără de orice sfîrșit; fără de margine este fără de orice margine. Nu se poate spune infinit, trebuie să spui infinire, dacă e vorba de finitul fără de sfîrșit ca o săvîrșire fără sfîrșire. Aceasta pentru *un* sens al infinitului. Iar dacă ar fi vorba să redai celălalt sens, de împlîntare a infinitului în finit, atunci ar fi de ajuns, în limba noastră, să pui în joc miraculosul prefix „în" și să spui: înfinire.

Așadar Eminescu spune pe bună dreptate finire în loc de finit. El aduce un nou termen pentru infinit, cel de infinire, pe care-l va folosi din plin filozofic, cum vom vedea îndată; sau dacă infinitul mai spune ceva, în afară de infinire, atunci tot Eminescu îți sugerează crearea unui al doilea termen, în-finire. Cu aceștia doi, s-ar putea acoperi aproape întreaga arie a infinitului.

Numai că Eminescu înțelege să pună și „nefinire" alături de infinire. „În ce *nefinire* microscopică s-ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce *infinire* de timp clipa de bucurie." Și el o face, pentru că e vorba, în locul acesta din *Sărmanul Dionis*, de două mișcări ale gîndului, una regresivă și alta progresivă. Prefixul *ne* te oprește în loc și apoi, reluat în gînd, te trimite îndărăt: mergi îndărăt la nesfîrșit, în lumea infinitezimală a infuzoriilor. Infinitul mic e ceea ce întotdeauna stă în urmă-ți și el exprimă tot travaliul nefiresc al descompunerii. Infinirea în schimb, cu prefixul ei *in*, care aduce o negație mai stinsă, te trimite înainte; ea este mai degrabă a împlinirii

reale decît a infuzoriilor problematice. De aceea „nefinire“, artificial cum este, se dovedește bun pentru laboratorul cercetătorilor, pe cînd infinirea e pentru lumea cea adevărată a vieții reale și uneori a bucuriei, ca aici.

Să păstrăm atunci termenul de infinire și să-i vedem cariera în împărăția infinitului. Eminescu însuși îi sortește una, de natură să impună limbii românești termenul acesta ca unul de aur. Însă, deși termenul apare în cîteva rînduri la Eminescu, dicționarele noastre nu-i fac nici un loc încă. Găsești, în unele dicționare, pînă și ridicolul adverb „infinitamente“, dar nu vei afla infinire. Pe de altă parte, dacă vrei să găsești unde și de cîte ori apare în Eminescu un cuvînt ca infinire — sau oricare altul, ca frumosul și parcă numai de el folositul cuvînt „troienire“, sau „aievea“ și oricare altul te-ar atrage —, nici un index nu vine să te ajute.

(E de necrezut cum s-a scris, la noi, atît de adînc despre Eminescu, în timp ce mijloacele de lucru asupră-i n-au fost întotdeauna la înălțimea gîndului critic. N-ar fi fost nevoie de o catedră Eminescu — care trebuia, totuși, făcută și ea — spre a se alcătui un index; ci, dacă acesta ar fi fost lucrat cu un dram de pietate, de aproape oricine, și chiar asupra ediției Cuza, încă ar fi însemnat o binefacere: căci pînă și o unealtă proastă este mai bună decît lipsa oricărei unelte.)

Lăsat deci norocului, cercetătorul filozofic întîlnește termenul de infinire — în afara locului citat — în traducerea *Criticii rațiunii pure*, o traducere care este și ea un admirabil monument al culturii noastre. Într-adevăr, infinirea reda, la capitolul despre timp al *Esteticei transcendentale*, pe *Unendlichkeit*. Dar e interesant de relevat că nici la spațiu Eminescu nu traduce pe *unendlich* și *Unendlichkeit* cu infinit, care la noi e deopotrivă adjectiv și substantiv. Acolo spune pentru ele (*Estetica transcendentală*,

Spațiu, punct 5, în ed. Cuza, p. 610): nemărginit și nemărginire. Și e bine spus. Firește, idealul unui traducător este să mențină unitară traducerea cîte unui termen; dar Eminescu are dreptate să fie inconsecvent, chiar dacă în aceeași frază, ceva mai jos, este silit să traducă prin nemărginire atît *Grenzenlosigkeit*, cît și *Unendlichkeit*. În schimb, el e consecvent în a vorbi despre nemărginire la spațiu. Și de aceea, cînd va cădea, îndată apoi, peste expresia *ins Unendliche* (la infinit, în infinit), el o va traduce frumos prin „în nemărginit" și va spune: „căci toate părțile spațiului în nemărginit sînt deodată". Iar consecvența sa se vede și indirect, în măsura în care, cu cîteva pagini mai jos (la p. 612 în ed. Cuza), el va traduce pe „ins Unendliche" prin „în infinit", căci acolo nu mai e vorba de spațiu.

Acestea au fost pentru infinitul spațial. Și iată acum apărînd discret, la punctul 5 al capitolului despre timp, această cenușereasă între vocabulele pentru infinit, care este cuvîntul nostru de infinire. „Infinirea timpului nu înseamnă alt nimic..." Merită ea să ne rețină? Poate fi ea păstrată cu adevărat, valorificată și trimisă lumii ca *restul* nostru intraductibil în tematica infinitului?

A gîndi infinirea

Infinirea nu acoperă toată ideea de infinit, am văzut-o. Ea trebuie întregită cu termenul nou, în-finire, pentru infinitul împlîntat în finit. Încă și așa, poate, va rămîne ceva neacoperit în registrul infinitului, cum ar fi numerele transfinite ale lui Cantor; pentru ele, nu s-ar putea spune nici infinire, nici în-finire, ci mai degrabă în-infinire ca împlîntare în infinit.

Dar dacă infinirea nu spune tot despre infinit, ea spune, ca și alte cîteva cuvinte românești, lucruri necuprinse de

alte limbi. Infinirea e infinitul îmblînzit, infinitul făcut suportabil. Și s-ar putea să fie aci o noutate de gînd, în lumea infinitului.

Infinirea s-a ivit în legătură cu timpul și nu am întîlnit-o, la Eminescu, decît pentru timp. Însă timpul poartă cu el întreaga realitate, care e solidară cu spațiul. Acesta el însuși ar putea fi privit sub semnul infinirii, dacă nu e infinitate dată, ci conceput ca spațiul în expansiune al gîndirii moderne, sau spațiul solidar cu timpul.

Despre cuvîntul infinit, de altfel, nu știi bine ce denumește: o realitate obiectivă, sau o subiectivă neputință de cuprindere a lucrurilor? Este aci un echivoc în el, care i-a făcut întotdeauna viciul. Infinirea este însă limpede a lumii temporale și, cum ne apare acum, spațiale. Iar așa fiind, ea nu sperie totuși; nu strivește.

Pe Pascal infinitul îl speria și îl copleșea. Se cunoaște bine emoția lui, care nu este numai a inimii, ci și a gîndului, în fața celor două infinituri, infinitul mare și cel mic. Iar cînd el vorbește (în fragmentul 205 din *Pensées*) despre așezarea ta ca om „...dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent" (unde ar fi putut la fel de bine spune: dans l'infinie immensité des *temps*), vastitatea și masivitatea infinitului apar limpede, o dată cu mizeria lui.

Infinirea e blîndă. Ea n-are nimic din masivitatea infinitului mare, iar într-un sens nu exprimă nici pierderea în infimul infinitului mic, ci pînă și acesta, cu infuzoriile și diferențialele lui, ar putea fi gîndit ca avînd în el infinirea trimiterii către altceva. Totul este *în* infinire și are parte lăuntric de infinire. Aceasta nu mai e exterioară lucrurilor, ci concrescută lor, ca și omului. E infinitul devenit intim și concret. Dar ce tărie mai mare a gîndului decît să tragă infinitul întru sine și realități, în loc să-l lase liber în mizeria masivității lui?

Iar dacă s-a tras în lucruri, sau a îngăduit ca lucrurile să se împărtășească de la el, infinitul ca infinire devine marele Aproape, în loc să fie inaccesibilul Departe. Nu timpul singur, cum apărea la Eminescu, stă sub semnul infinirii. În versiunea infinirii, infinitul e printre noi. Un ocean are vastitatea cea proastă, de nesfîrșită egalitate cu sine — și, de altfel, nu e nici măcar infinit; pe cînd un rîu are în el infinire. (Ceva de ordinul *Cărții Oltului*, a lui Geo Bogza, nu se putea scrie în orice limbă.) Iar o dată cu rîul, izvorul însuși are infinire. Toată firea se împărtășește de la ea, așa cum simți cîteodată și în lumea ta de om că o prietenie și o dragoste au infinire, cunoașterea are infinire, sau cîte o carte, cum se întîmplă și cu aceasta, a înțelesurilor limbii tale, intră în infinirea graiului și a gîndului.

Cum ar putea infinitul să spună atît de puțin și atît de mult? El e rigid și ancorat în absolut. Nu numai că e necruțător, cum îi apare lui Pascal, că e cumplit, am spune pe românește (de la „complet", ca și cum infinitul ar putea fi complet cu adevărat), nu numai atît, dar infinitul te obligă să cazi în rigiditatea judecății disjunctive:

Lumea e *sau* finită *sau* infinită, pari a fi silit să spui. Dar e în infinire, spune vorbirea lui Eminescu.

Infinitul e *sau* virtual (cum spunea Aristotel și cu el toată Antichitatea) *sau* este și actual (cum spune modernitatea, iar după un Cantor, numai actual). Dar infinitul nu e nici una, nici alta, sau e și una și alta laolaltă, infinire.

Infinitul e *sau* prost, voia Hegel (adică negativ, infinit ce se tot reface, un finit reluat la nesfîrșit), *sau* bun, afirmativ, un infinit ce se instituie neîncetat pe sine, în momentele desfășurării finitului. Dar nu mai este nici rău, nici bun, e în nevinovăția infinirii.

O logică mai suplă, a concretului, îți apare aici, sub sugestia termenului eminescian. Ea se ivi tot timpul,

înaintea celui care cercetează viața istorică, experiența de gînd și uneori chiar vorbirea poporului nostru.

Sîntem în Occident sau în Orient? Nici una, nici alta, și una, și alta. Viața morală se conduce după principii absolute, sau fără nici un cod? Nici una, nici alta, și una, și alta: se cade ori nu se cade să faci ceva. Dorul este durere sau plăcere? Nici una, nici alta, și una, și alta.

Între da și nu sînt mai multe valori. Este adînc semnificativ, poate, că din logica modernă capitolul cel mai promițător cercetat la noi este cel al logicii polivalente, așadar cu mai multe valori între da și nu. E de asemenea semnificativ că interpretările cele mai numeroase și mai bune din filozofia clasică s-au scris, la noi, asupra lui Hegel.

Da și *nu*, în rigiditatea lor, sînt și ne sînt insuportabile, așa cum infinitul în absolutul lui îi este omului insuportabil. Și poate că vocația cugetului românesc — cum o arată infinirea lui Eminescu — este *de-a face acest insuportabil suportabil.*

De altfel, lucrul ar putea fi vădit oricui. Egiptenii au căutat să prindă infinitatea morții; goticul, cu turnurile lui, infinitatea aspirației faustice. Și nu au reușit. Brâncuși a dat și el o versiune a infinității în piatră — și a reușit. Pentru că nu era a infinității, ci a infinirii.

4. Îndoita infinire la Brâncuși*

Cînd te uiți mai bine, vezi că picturile exterioare ale mănăstirilor din nordul Moldovei povestesc ceva. Arborele vieții, de la Voroneț și din alte părți, povestește ceva.

---

* Capitolul acesta a apărut ca articol sub titlul: „*Structura oricărei legende și Brâncuși*“.

Sînt unele ii înflorate, spun cunoscătorii, care povestesc ceva. La fel povestește ceva ansamblul de lucrări de la Tîrgu-Jiu, în care e cuprinsă Coloana fără sfîrșit. Dar cum Brâncuși știe să meargă la esențial, ceea ce povestește ansamblul său de lucrări este însăși povestea, legenda, epos-ul.

Se poate citi în ghidul Tg.-Jiului: „După cum se arată într-un document oficial premergător realizării acestor opere (în 1937–38),... proiectul în întregime ar consta dintr-o alee care, plecînd de la digul Jiului — care este locul de evocare al actelor de vitejie gorjenească —, ar trece pe sub un portal, ce în viitor ar marca și intrarea în grădina publică, pentru ca, continuînd spre biserica ce se renovează, să se termine această cale, ce va purta chiar și denumirea de Calea Eroilor, la monumentul recunoștinței întruchipată printr-o coloană înaltă de circa 29 m, înălțîndu-se fără sfîrșit, așa cum trebuie să fie și recunoștința noastră..."

Îndărătul stilului administrativ defectuos, poți citi ceva din gîndul lui Brâncuși. Artistul n-a conceput Coloana fără sfîrșit sau celelalte opere drept monumente izolate, nici măcar drept un ansamblu de opere decorative, ci drept un întreg cu *un sens*. Totul se desfășoară pe un ax perpendicular pe Jiu și prelungind, la cele două capete, strada Eroilor, ce taie întreg orașul; iar operele lui Brâncuși sînt de o parte și de alta, *în afara* orașului, pe care îl cuprind și-l presupun așa cum este.

Dacă integrezi în ansamblul monumentelor — cum pare limpede că a făcut artistul însuși — biserica Sf. Apostoli, așezată în mijlocul străzii Eroilor, în așa fel încît pînă ce treci de ea nu poți vedea Coloana; dacă, pe de altă parte, adaugi la ansamblu o nouă masă de piatră, de astă dată fără scaune, așezată poate de Brâncuși, sau sub

sugestia lui, dincolo de Coloană, atunci întreg ansamblul este alcătuit din *cinci* monumente, care reprezintă tot atîtea trepte într-o desfășurare de gînd. Ele sînt, începînd de la malul Jiului și desfășurîndu-se perpendicular pe rîu, de dincoace pînă dincolo de oraș, următoarele:

1) Masa tăcerii
2) Poarta
   (Orașul)
3) Biserica Sf. Apostoli
   (Orașul)
4) Coloana fără sfîrșit
5) Masa ultimă

Acest ansamblu, așadar, vrea să spună ceva. Să lărgim gîndul închis în indicațiile din ghid; să subliniem că, în ordinea desfășurării lor, monumentele indică o devenire, care începe cu masa unui sfat tăcut, sfîrșind, după o ctitorie, cu o masă fără de sfat; și să povestim.

E ca și cum, pe Jiu în jos, venind din patria mumă a Transilvaniei, au coborît niște năieri, sau poate niște ciobănași cu turmele. S-au oprit în locul ce li s-a părut potrivit, au poposit pe mal și au ținut sfat în jurul mesei aceleia ca a dacilor, pe care îi purtau în sînge. Poate că sfatul lor era cu adevărat unul al tăcerii: o simplă privire în ochi, de oameni hotărîți — și ei au pornit în jos, sprijiniți pe Jiu, să-și facă ctitoria. În pragul ei au înălțat o poartă, pe sub care au trecut, înfrățiți; s-au îmbrățișat pentru o ultimă oară, apoi s-au risipit în cuprinsul unde aveau să-și înalțe ctitoria. În mijlocul ei au zidit biserica, în care nu numai să se închine, ci și — ca în miezul viu al obștei lor — să-și cunune feciorii, să boteze pruncii și să îngroape pe cei săvîrșiți; căci aveau să-și lărgească și întărească așezarea, să dea lupte pentru apărarea ei, să biruie sau, cînd soarta le era vitregă, să supraviețuiască încă. Apoi, cînd anii, faptele și jertfele s-au adunat în urma lor,

au ridicat în marginea așezării lor o coloană, care să fie deopotrivă una a recunoștinței fără sfîrșit, cît și una a năzuințelor lor fără sfîrșit, ca o a doua lege pe care și-ar prescrie-o lor, sau poate altora, la capătul lucrurilor. Un crîmpei de istorie se scrisese: o nouă masă dacică, mai mică, fără scaune, ca o masă a umbrelor de astă dată, venea să încheie, cu tăcerea ei, povestea.

Legenda aceasta, numită alteori a descălecărilor, s-a înfăptuit și istorisit peste tot în spațiul românesc, din dreptul Maramureșului pînă în podul Severinului. Ai putea spune că, fără s-o știe, Brâncuși a dat legenda tuturor întemeierilor românești. Dar a dat încă mai mult, și de rîndul acesta poate conștient: a dat — cu cele cinci momente ale creației sale artistice — *structura oricărei legende*. Așa se desfășoară nu numai orice întemeiere românească; așa se desfășoară întemeierea. Ca și în alte rînduri, ca la *Pasărea măiastră*, unde, plecînd de la un motiv românesc, Brâncuși a descris Sborul, aci el a plecat de la malul Jiului și a povestit Legenda.

Căci orice legendă, pînă și povestea cea mare a lumii, se desfășoară după cinci momente. Așa se întîmplă lucrurile în cele cinci cărți ale lui Moise, din pentateucul Vechiului Testament. Întîi e o Geneză, pe urmă vine Exodul, apoi vin cărțile ritualului, organizării, ctitoriei, adică Leviticul și Numeri, la capăt vin evocarea și profeția, cea de a doua lege, Deuteronomul, și totul se încheie cu un altar al tăcerii, mormîntul lui Moise, pe care „nimeni nu l-a cunoscut pînă în ziua de azi". Dar aceeași este structura oricărui epos: *geneza*, adică facerea mută, din lumea gîndului, a lumii; *exodul*, adică ieșirea în larg; *ctitoria*, cu universul ei organizat; *evocarea*, adică regîndirea gîndului, a doua lege — și *încheierea*.

Structura aceasta, desfășurată de opera lui Brâncuși în piatră și metal, este mai mult decît o înseriere de

momente, ca orice structură adevărată: momentele ele însele se structurează și converg către unul, al *patrulea.* Așa cum în ansamblul lui Brâncuși Coloana fără sfîrșit, al patrulea element, valorifică și înnobilează totul, pînă și ctitoria unui biet tîrg de pe Jiu cu modestul lui lăcaș bisericesc, la fel în orice epos, nu atît în gînd, nu în înfăptuire, ci în evocarea și regîndirea gîndului culminează totul. Așa e în *Iliada*, unde în întîlnirea dintre Achile și Priam se împlinesc toate; așa e în *Faust*, unde viziunea finală din pragul morții eroului — al patrulea moment și el, după monologurile deschizătoare, după ieșirea în lume și după ctitorii — evocă, reface și reproiectează în viitor toate; așa trebuie să fie și undeva spre sfîrșitul lui *Război și Pace*.

Omul e o ființă secundă. La el evocarea e mai bogată decît creația; sau ea poate fi a doua creație, Deuteronomul. Nimic nu-i reușește omului din prima dată, pe măsura gîndului său mai adînc. De aceea, după ce a ctitorit lumi, el trebuie să-și regîndească gîndul, sau să primească și întruchipeze legea iarăși. Măreția omului e cuvîntul de după faptă. Iar simbolic, momentul acesta de-al patrulea este întotdeauna stîlpul, coloana. Într-un stîlp de nor sau ca un stîlp de foc urcă Domnul și coboară spre Moise, în Deuteronom. Ca un stîlp se înalță gîndul lui Brâncuși. Un stîlp și o coloană sînt evocările și aspirațiile omului.

Dar dacă totul culminează în momentul al patrulea, oare legenda se și încheie de-a binelea cu acest moment? Epopeile sfîrșesc, e drept; ctitoriile istorice se încheie; Faust moare și se mîntuie. Dar la scara noastră istorică, descălecările și-au prelungit unda peste veacuri, iar la scara lor cea mare cele cinci cărți ale lui Moise abia au deschis povestea lumii. Structura oricărei legende trebuie să fie deschisă. Spune, și aceasta, structura în piatră și metal a lui Brâncuși? O spune.

Al cincilea moment încheie cu ce a fost la început, cu masa. Ciclul pare a se închide: s-a revenit la o masă, în jurul căreia acum nu mai e nimeni. Dar sînt doar umbre, nu sînt și așteptări? Așa cum Coloana e deopotrivă una a evocării și a năzuinței nesfîrșite, n-ar putea fi și masa ultimă în același timp una a umbrelor celor răposați și a umbrelor celor ce stau să vină? Masa ultimă n-are scaune, pentru că nu mai sînt pe lume oamenii de altădată, care și-au dat măsura. Alții stau să vină, și deopotrivă pentru ei, în așteptarea lor, este aci o masă, care deschide, ca și prima, către noi ctitorii. E drept că e o masă mai mică decît prima; dar aceasta, pe malul Jiului, cum se sprijinea, avea să susțină toate ctitoriile, deci trebuia să fie mai mare. Iar masa, mai mică, dar aceeași ca formă, tot dacică, închide ciclul și-l deschide, așa cum se închid și redeschid elementele romboidale ale Coloanei.

Întreg ansamblul de cinci momente devine astfel un element dintr-o *altă coloană fără sfîrșit*, de rîndul acesta una pe orizontală. De altfel, Coloana însăși, alcătuită din 16 elemente, este gîndită, în fond, ca un singur element. Căci de departe vezi reluarea lor ca o repetare la nesfîrșit, dar cînd te apropii surprinzi că, din cele 16 elemente romboidale, cel de jos este tăiat la bază, iar ceea ce lipsește acolo stă în vîrf, ca un vas deschis către cer, care totuși închide ciclul și el. Coloana întreagă este infinitatea în finit, sau finitudinea deschisă; iar cele cinci momente sînt și ele infinitatea în finit, sau structura deschisă. Există în ansamblul lui Brâncuși o infinire pe verticală, cea a Coloanei, și una pe orizontală, cea a desfășurării ansamblului însuși. Căci în structura oricărei legende epice trebuie să stea înscrisă infinirea istoriei.

A gîndit Brâncuși toate acestea? În parte, ca orice artist care merge către esențe, le-a gîndit; în parte, a lăsat deschise gîndului lucrurile. În discreția aceea a colțului de

lume românesc și pe locul viran, astăzi un modest parc (și e bine că nu e decît atît), unde și-a așezat Coloana fără sfîrșit, el *știa* că întruchipează un gînd al omului de pretutindeni. Iar că ansamblul său este gîndit ca o desfășurare sau ca o structură, cum ni se pare potrivit să spunem, o poate dovedi o simplă măsurătoare. Între cele cinci elemente trebuie să fie raporturi perfecte. Dacă distanța dintre Masa tăcerii și Poarta sărutului, primele două elemente, este aceeași ca distanța dintre Coloană și masa finală; dacă apoi distanța dintre poartă, elementul al doilea, și biserica din centrul orașului este aceeași cu distanța dintre biserică și Coloană — atunci cum ne-am putea îndoi că Brâncuși a gîndit și a cumpănit întregul ?

Nu am întreprins această măsurătoare. Ne-a fost teamă că lucrurile nu stau întocmai, și atunci legenda se destramă. Sau s-ar putea să stea întocmai, și atunci legenda s-ar pierde în exactitate.

5. Supliment la infinire

Pe vremea cînd Brâncuși își înălța coloana fără sfîrșit, copiii din Tîrgu-Jiu, dimpreună cu alți localnici, s-au întrebat ce face artistul acolo. Au fost desigur mai multe presupuneri. Pînă la urmă copiii au căzut de acord asupra uneia: artistul face bigi-bigi. (Era, pe vremuri, un fel de acadeà pe trepte, ca o rachetă.)

Am păstrat în amintire cu un surîs relatarea aceasta a unui localnic, privitoare la suava ironie a copiilor, am transmis-o unui mare cunoscător al lui Brâncuși, care a exclamat: „Dacă a știut-o, acesta s-a bucurat, căci visa să sculpteze pe înțelesul copiilor!“ și brusc, la gîndul că ar trebui să numim coloana aceasta una a infinirii și nu

una „fără sfîrșit", adevărul din gura copiilor ni s-a părut emoționant.

Copiii din Tîrgu-Jiu simțeau mai bine decît cel care a pus nume coloanei — fie el chiar Brâncuși — că nu era una fără sfîrșit; că se încheia și devenea ceva apropiat, ceva care, ca orice lucru bun la copii, este de mîncat. Poate că Brâncuși a șovăit între mai multe denumiri. Să-i spună coloana infinitului, nu putea, căci el avea prea mult simțul desăvîrșirii; să-i spună coloana recunoștinței infinite, însemna nemăsuratul încă. S-a resemnat să-i spună coloana fără sfîrșit, deși *fără* sfîrșit reprezintă ceva negativ (e infinitul prost, cum spunea Hegel). Dacă ar fi cunoscut vorba lui Eminescu de infinire, poate ar fi botezat-o așa, de vreme ce termenul exprimă ceva pozitiv: o creștere, o caldă, vie revărsare de sine și peste sine a ceva, la scara noastră.

Căci infinirea este infinitul îmblînzit, și aceasta voia poate Brâncuși să exprime. Este infinitul redus la scara omului. Ni s-a părut, analizînd cuvîntul lui Eminescu, că vedem în el ceva adînc semnificativ pentru un demers caracteristic spiritului românesc: acela de a ști să facă inaccesibilul accesibil. Dar este greu de spus lucrul acesta așa, în vorbe mari și abstracte. Copiii știu să vorbească mai simplu: infinirea este cîteodată infinitul făcut comestibil.

Așa s-a întîmplat în limba noastră, în arta, în istoria noastră, așa e într-un fel în spațiul nostru geografic: am trecut în măsurat — fără sens pejorativ — unele lucruri. Munții noștri nu sînt ca Alpii, dar sînt munți. Distanțele sînt și ele distanțe, dar fata cîntă:

Bădișor depărtișor,
Nu-mi trimite-atîta dor...

făcînd din depărtare, cu „depărtișor", ceva suportabil încă.

Iar înăuntrul culturii noastre, fiecare sector aduce limpede cîte o trecere în minor a lucrurilor. Ar fi interesant de urmărit acest proces pe planul limbii: *pons* de pildă, podul latinesc, care poate fi podul peste Dunăre sau cele de pe Tibru, sortite să dea numele de Pontifex Maximus, devine la noi: punte. Drumurile de care, *carrariae*, devin cărări. Dar în artă nu s-a întîmplat la fel? Marile catedrale au un echivalent splendid la noi și care nu cedează decît prin dimensiuni: sînt bisericuțele noastre în natură. Turnurile gotice, pe care revoluționarii francezi nu le-au putut dărîma decît pentru că erau monstruos de mari, au devenit în Maramureșul nostru turlele avîntate ale bisericilor de lemn. Dacă trebuie să credem pe unii istorici ai artelor, în icoanele noastre pe sticlă este un ultim ecou, la nivel popular, al artei bizantine. Traian, în sfîrșit, devine la noi troian, troiănaș, troaș.

Există în lumea noastră, fără îndoială, un refuz al gigantescului. Cînd trecerea în minor s-a făcut pornind de la cele mijlocii, demersul acesta intim ființei noastre putea uneori întrista, ca fiind o scădere („Nous sommes aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère"). Semănăm, e drept, cu francezii, care și ei au simțul măsurii, ba chiar miniaturizează lucrurile cu plăcere și grație: în puține limbi „petit" are atîtea folosințe bune, nicidecum pejorative. Dar virtutea noastră n-a părut, în trecut, să fie chiar un cîștig în cele mijlocii, de vreme ce *pe ele* le treceam în minor.

În schimb, dacă n-am avut întotdeauna virtutea celor mijlocii, din cauza tendinței noastre de a coborî pe scara lucrurilor, am avut, tocmai cu această tendință, virtutea — am spune pe românește vîrtutea — în cele mari, de necuprins. Pe acestea știm să le cuprindem încă.

Iată însăși această temă a infinitului, și pe Brâncuși în fața ei. Ce prost contact au indienii cu infinitul (în timp

ce cu numărul zero stau atît de bine)! Cultura egipteană, cînd a înfruntat și infinitul, a ales pe cel al morții eterne — și a răspuns grandios, dar crispat: cu piramidele. Cultura faustică, nu numai că a înfruntat infinitul, dar a voit să și-l însușească, să fie pe măsura lui, și a dat turnurile acestea gotice, care urcă înspre nicăieri, ca și zgîrie-norii. Pascal — s-o reamintim — a înfruntat și el infinitul, ba a știut să-l dubleze, în calitatea sa de om modern, cu infinitul mic: dar s-a cutremurat în fața amîndurora.

Și ce face Brâncuși din infinit? Face, după părerea copiilor din Tîrgu-Jiu, ceva accesibil. Avem o bună, o dulce așezare în absolut (cu adverbul acesta „dulce", care în veacul al XVI-lea traducea atît de frumos „binele" grec). Iar minunea aceasta de poveste a Mioriței, ce este ea decît prefacerea marei treceri într-o intimă fuziune cu ființa și neființa?

Toate lucrurile acestea nu privesc totuși doar virtutea noastră ultimă, sau în cele ultime. Ele nu sînt, sau nu mai trebuie să fie o demisie din veac, un fel de a sta bine cu cele de necuprins, pentru că pe cele din cuprinsul istoriei le-au luat în lotul lor alții. Ne este dat, acum, să participăm, cu virtuțile noastre, la zidirea de necrezut a lumii de mîine. Și iarăși graiul nostru românesc va veni să spună că putem s-o facem.

6. Troienire

Adormi-vom, troieni-va
Teiul floarea-i peste noi...

Cu fiecare zi se troienesc lucrurile peste noi. Trebuie să ieși de sub îngrămădirea lor ca să te regăsești și să făptuiești, dar fiecare faptă le sporește troianul, căci fapta vine să tragă peste tine alte fapte și alte întîmplări, de

parcă simpla atingere a lumii ar pune-o în surpare și-n urmă ar retroieni-o peste tine.

„Vino necazule, dar vino singur“, spune o vorbă românească. El vine totuși cîteodată cu troianul lui, așa cum se întîmplă să vină și fericirile, după vorba lui Goethe, cel atît de apropiat, în unele privințe, simțirii noastre, care spunea că toate fericirile vin deodată. Iar cînd vin așa, cu prea multul lor, nu mai păstrează în ele desfătarea fericirii, așa cum, în chip neașteptat, și necazurile îngrămădite unul peste altul își slăbesc amărăciunea în loc să o sporească, astfel că troienirea lucrurilor sfîrșește în nevinovăția devenirii acumulate. Spre capătul vieții, nu mai condamni și nu mai aprobi; te miri doar — spunea același Goethe. Și tot ce-ți rămîne atunci cu adevărat, așa cum stai în fața sau mai degrabă sub acest noian de lucruri, este că te-ai lăsat copleșit, te-ai întroienit.

Însă nu numai lucrurile și întîmplările din afară tind să se troienească peste om; mai intră în joc și troienirea lăuntrică. În fiecare ins se îngrămădesc cunoștințele, experiențele, amintirile, neîmplinirile, și sfîrșim prin a înfrunta troianul celor din afară cu valul nostru lăuntric, ce se ridică uneori peste acela — așa cum sfîrșim om cu om, adesea, să stăm față către față, rost către rost, ceea ce înseamnă și troian omenesc față de troian. Iar troienirea lăuntrică nu se mărginește să înfrunte pe cea din afară sau vreo altă troienire lăuntrică, din alt ins, ci își face și lumea ei, îngropîndu-se în ea însăși și desprinzînd pe om de rest. Închis în universul său, omul se poate vedea atunci copleșit dinăuntru, din propriile sale prisosuri. Dacă te întroienești în nămeții de zăpadă sau o faci în îngrămădirile, de fiecare dată nesfîrșite, ale lumii, te poți întroieni la fel de bine în zăcămintele ființei tale. Cînd învățații de astăzi vorbesc despre blocaj, inhibiție, paralizare a

ființei sufletești, ar putea spune la fel: ți s-a întroienit mintea sau inima.

Întroienire în afară, întroienire înăuntru — acesta să fie pentru om rezultatul troienirilor proprii și ale lumii? Dar în cele de mai sus era vorba mai degrabă despre chipul *rău* al troienirii, rău poate tocmai fiindcă aduce indiferența cantității și oarba ei masivitate. Există și o față bună a troienirii.

Simplul fapt că lucrurile se troienesc este ceva bun, la urma urmelor, întrucît înseamnă că ele nu se risipesc în cele patru colțuri ale lumii. Apoi, dacă troienirea aduce, față de excesul destrămării, un exces al ei, care este al acumulării, astăzi știm să dăm nume filozofic acumulării, ca și infinite, a cantității, descifrînd trecerea ei în altceva, în calitate. Iar cuvîntul nostru o spunea de la început, căci troianul era totuși ceva, era val încremenit, întăritură, înainte de a fi oarbă îngrămădire, astfel încît „troienirea" poate fi înțeleasă, la limită, și drept un proces *formator*. Nimic nu te-ar împiedica să vezi tot atîtea împliniri, în troienirile de un fel ori altul. Nu orice troian ar duce, așadar, la întroienire. Nu este simplă acumulare în troienire; ar putea fi totalizare. Nu e doar devenire întru devenire, ar putea fi și devenire întru ființă.

Dacă însă, pînă la urmă, măsura obișnuită a omului este depășită de nesfîrșitul acumulărilor și al sedimentărilor, în așa fel încît nici troian, cu atît mai puțin substantivul verbal de troienire, cu procesualitatea lui, n-au mai putut păstra în limba noastră înțelesul formativului, ci mai degrabă exprimă informul și copleșitorul — rămîne totuși ceva blînd în cuvîntul acesta, sau ca și o exorcizare a Multiplului fără de cruțare. Limba noastră îl lasă mai departe să fie o expresie pentru pluralitatea ce nu vrea să treacă în unitate și să devină astfel, din pluralitate, simplă diversitate a unei unități: troienirea este fără de capăt, cum

era și infinirea. Dar ca și aceasta, are ceva apropiat în ea, și dacă „troienire“ își păstrează în limba noastră sugestia de inform, nu aduce neapărat după ea și copleșirea:

M-or troieni cu drag
Aduceri-aminte.

Te năpădește, e drept, toată bogăția lumii din afară și dinăuntru, căci ivirea cugetului, o dată cu omul, a rupt zăgazurile lucrurilor, conștiința fiind peste tot și totul venind către ea. Dar nu e un blestem, în toată revărsarea aceasta peste tine, ci poate fi și o binefacere. Așa cum infinitul în el însuși îți era insuportabil, dar infinirea era blîndă și bună, revărsarea neîncetată a lucrurilor este într-adevăr copleșitoare, dar troienirea lor face uneori ca revărsarea să fie blîndă și bună.

Dacă n-ar fi apărut Eminescu, e probabil că s-ar fi pierdut și cuvîntul acesta. Îl mai folosesc și alți scriitori, cum se va vedea îndată, dar la nici unul parcă nu se ivește atît de firesc ca la Eminescu, în cele cîteva rînduri cînd acesta îl pune în joc. Și poate că nici atît n-ar mai fi fost de ajuns spre a păstra cuvîntul, dacă oamenii aceia de aleasă simțire, care l-au petrecut pe Eminescu la locul de veci, nu s-ar fi gîndit să pună pe piatra lui de mormînt versul ce cuprinde cuvîntul acesta. Va rămîne cuvîntul cît va rămîne lespedea.

Totuși mai este ceva în cuvîntul de față, și e un aspect neașteptat. El nu se află numai pe o piatră de mormînt, ci el însuși este un mormînt; s-a îngropat în el — s-a troienit în el — amintirea împăratului Traian.

„Și șanțuri groaznice trăgea [Traian]… cărora încă troianuri le zicem“, scria Spătarul Milescu.

S-a petrecut un schimb neașteptat, între noi, care-i moștenim pe romani, și cei care doar și-au încrucișat destinul

cu al lor. Cuvîntul „troian“ nu ne-a venit de-a dreptul, pare-se, ci prin slavi. Dacă venea de-a dreptul, spun filologii, atunci Traian ar fi dat *trăian*, nu troian, ba chiar trăin, așa cum a rezultat cuvîntul creștin din *christianus*. În schimb, în slava veche, „trojanu“ a sfîrșit prin a denumi un zeu oarecare, sau chiar pe împăratul Traian, iar în sîrba veche cuvîntul denumește tocmai zidurile de pămînt atribuite lui Traian. E adevărat că așa-numitul Val al lui Traian nu trebuie confundat — spune Cihac în vechiul său dicționar, la partea slavă — cu adevăratele întărituri făcute; dar „poporul a identificat, cum se știe, numele împăratului Traian cu toate marile construcții făcute în țările acestea.“ Iar cuvîntul, rămas în amintirea slavilor, a venit ca și de la sine în limba noastră. „Optimus princeps“, Traian acela, devenea un simplu nume comun și se întorcea, ca un dar, la urmașii celor pe care-i înfrînsese și modelase.

Preluat de limba noastră, cuvîntul „troian“ începe să călătorească — altfel decît în „lungi troiene călătoare“ — prin cugetul vorbitorului în graiul acesta, ciudat în fond, ce se alcătuiește pe arcul Carpaților. Iată-i înțelesurile, după fișele dicționarului celui mare al Academiei, inedite încă. După cum se va vedea, doar într-un prim înțeles cuvîntul mai păstrează amintirea împăratului. Totuși, în felul lor, și limbile înalță monumente; iar în anonimatul și lipsa ei de solemnitate, limba noastră a schițat un fel de columnă a lui Traian.

Transcriem:

1) *Troian.* Val de pămînt, destul de lung, cu șanț, făcut de popoarele vechi, ca mijloc de apărare și a cărui săpare poporul obișnuiește să o atribuie împăratului Traian; spec., valul (șanțul) lui Traian. *Semnele puterii lui* [Traian] *pe unde au tras troian* (Simion Dascălul).

Apoi: ridicătură de pămînt, movilă, dîlmă.

2) Cantitate mare de zăpadă; nămete.

3) (Despre orice fel de lucruri) Grămadă, morman. *Atîta prav au fost cît se strîngea troiene la garduri* (Ureche).

Expr. A-l lua la troian = a-l duce la închisoare. A lăsa (ceva) troian = a lăsa în dezordine, vraiște. A rămîne (ceva) troian = (despre casă, curte, gospodărie, loc) a rămîne în părăsire, în păragină, a se pustii.

4) Uliță, stradă, drum.

5) (Astron.) Troian, sau calea (drumul) lui Troian, sau troianul cerului = Calea lactee.

6) Pîrtia, urma pe care o fac roatele carului pe drum sau sania pe zăpadă, dîra pe care o lasă șuvoaiele de apă, poteca bătută de piciorul calului, cărăruia făcută de animale sălbatice.

(În acest loc, adăugăm după Tiktin: troianul carului — soluție a cimiliturii „lungă cît lumea, o pășește găina".)

7) Înfloritură, ornament în linie șerpuită pe pînză; rîuri.

8) (Transilv.) Izlaz, loc unde se poate pășuna.

Înțelesurile acestea le cuprind și pe cele ale dicționarelor de astăzi. Doar dicționarul mai vechi al lui Cihac precizează, pentru ultimul sens, ceva în plus: ridicătură de pămînt, livadă împrejmuită de gard viu, livadă mare — aducînd și neașteptatul cuvînt de *troaș*, pentru troiănaș.

Cînd te uiți la urmele unui nume de împărat de-a lungul rătăcirilor vii ale unei limbi, vezi ceva din lucrarea mai ascunsă a acesteia. Limba a reținut, întîi, isprava împăratului — ridicătura de pămînt — și a slăvit-o prin scrisul cronicarilor. Dar pentru conștiința de rînd isprava era și a firii, de pildă, a iernii cu nămeții ei, ba chiar a vîntului cu troienile lui de praf, iar cîte un glumeț putea boteza ridicăturile închisorilor troiene încă, sau putea

arunca numele în batjocură, pentru mormanele de lucruri părăsite. Dar ruşinată parcă de îngroparea în nimicnicie a acestui cuvînt, pe linia înţelesului lui de îngrămădire, limba regăsea, cu al patrulea înţeles, imaginea de *cale*, din valul lui Traian, şi, păstrînd de aci înainte ideea de urmă şi ordine, boteza cu numele de troian drumurile şi uliţele, se ridica în cer şi dădea, poate fără să mai ştie, nume de împărat Căii laptelui, spre a coborî apoi din nou pe pămînt, unde se petrec mai multe decît în cer, şi spre a denumi cu troian urma, lungă cît lumea chiar dacă o păşesc găinile, a carului, sau urma rîurilor şi înfloriturilor de pe cîte o ie şi urma, uneori văzută, alteori pierdută în fire — cum se pierd toate — a cîte unei livezi. Cuvîntul însuşi, prestigios altădată, se pierdea în fire: nu mai era, pînă la urmă, nici troian ca „şanţ de groază", nici cale a laptelui ori a oamenilor şi rîurilor, ci devenea un troiănaş, un „troaş", despre care nu mai ştii bine ce voia să spună şi care acum, poate, nu mai spune nicăieri nimic. Fie-i ţărîna uşoară, în troaşele noastre, bădiţei Traian.

Din toată această poveste a unei vorbe nu mai putem reţine astăzi nimic decît troienele de zăpadă, sau aproape atît. Nu e nimic de făcut, mor şi cuvintele, chiar dacă au viaţă mai lungă decît împăraţii. Dar verbul *a troieni* poate încă istorisi gîndul nostru mai adînc, şi pe el sîntem datori să-l păstrăm, dacă n-ar fi decît pentru că l-a folosit Eminescu.

Verbul, de altfel, păstrează şi astăzi nu numai sensul de-a acoperi cu troiene de zăpadă, sau, la reflexiv, a se înzăpezi, ci şi pe cel de a acoperi, a îngrămădi ceva peste un lucru. Topîrceanu putea spune, frumos, şi el:

Zi cu zi l-au troienit
Vremea şi uitarea

(Parodii originale, ed. 1927, p. 121)

iar Vlahuță (citat de Tiktin) putea scrie: „Roiuri negre de presimțiri urîte îi troieneau închipuirea."

Fie că troienirea se petrece din afară ori dinăuntru, fie că e bună ori rea — sau numai expresia mai blîndă a insuportabilului lumii —, ea vine, cu înțelesul ei larg, să pună încheiere celor cîțiva termeni specifici pentru devenire, pe care i-am găsit în limba noastră. Atît *petrecerea*, cît și *vremuirea* sau *infinirea* au o mișcare deschisă. Troienirea are mișcarea inversă față de toate trei: una ce se închide, se totalizează, într-un fel. De aceea ți se și pare, o clipă, că ar putea fi un sens formator în ea și că ea reprezintă cantitatea transformată în calitate.

Dar — ca în atîtea demersuri de gîndire românească — este așa pînă la capăt? Este troienirea cantitate sau calitate?

Este și una, și alta. E cantitatea care a trecut *lin* în calitate; care deci a trecut — și n-a trecut cu adevărat. O prinzi cu ochiul și cu mintea, dar n-o cuprinzi, căci în ea este tot fără de capătul infinirii, e toată acumularea vremuirii și e toată petrecerea lumii, dinafară ori dinăuntru. Troienirea le încheie, dar nu le depășește. În acest sens, este deosebit de sugestiv versul lui Topîrceanu, care tocmai pentru că e parodistic scoate la iveală trăsătura troienirii de-a fi toate celelalte trei la un loc. „Zi cu zi l-au troienit / Vremea și uitarea." E aici și infinirea care trece mai departe, petrecutul, „uitarea".

Cu „troienire" ai vrea să curmi și să rezolvi devenirea întru devenire, dar partea acesteia e prea vie în inima cuvîntului ca să se stingă. Făcînd un verb din numele comun „troian", limba română a încercat, într-un fel, imposibilul: să redeschidă procesul de îngrămădire, abia încheiat în troiene, și *să păstreze întregul cu disoluția lui cu tot*. Dar eliberînd astfel devenirea, nu i-a rămas decît

să se împărtășească de la ea și să nu mai poată regăsi așezarea troianului și a valului de apărare.

Poate că limba însăși a stat sub perplexitatea sub care se află vorbitorul de azi, care e silit să numească „val" tocmai încremenirea întăriturii (valul lui Traian), uitînd că aici val vine de la *vallum* ce însemna efectiv întăritură, pe cînd valul nostru („ce e val ca valul trece") vine din limba slavă. S-au învălmășit lucrurile, în limba noastră și în gîndul nostru imediat. Dar tot așa sînt ele și în gîndul nostru mai adînc?

Troienirea e lotul tuturor celor ce devin și pe petrec. E cenușa lor, ca-n „stinsele patimi", din varianta *Nu voi mormînt bogat*:

> *Aduceri aminte*
> *M-or coperi cu drag*
> *Și stinsele patimi*
>
> *Le-or troieni căzînd,*
> *Uitarea întinzînd*
> *Pe singurătate-mi.*

Dacă încheie ciclul devenirii, troienirea exprimă, în fond, aceeași blîndă nemîngîiere pe care o ai în infinire, în vremuire și în petrecerea lucrurilor. Toate cuvintele noastre pentru devenire ar părea deci să mărturisească resemnarea, sau, cel puțin, aici s-au oprit: înțelepciunea religioasă din trecut, cea cronicărească și o parte a marii poezii.

Dar limba nu s-a oprit aici. Dacă n-a dat, e drept, alt termen pentru „devenire", a adus ceva poate mai de preț: a pus în joc un prefix, cu ajutorul căruia te poți înstăpîni asupra aproape a tot ce ține de domeniul devenirii. Este chiar prefixul „în", din înstăpînire. Cu el, pasivitatea în care e așezat omul, față de troienire, poate fi înfrîntă.

Petrecere, vremuire, infinire, troienire? Sînt admirabile toate, ca expresie a gîndului ultim și a marii poezii. Dar mai există și unele ctitorii de întreprins, unele troieniri voite în lumea aceasta, care face și desface atîtea lucruri. Să vorbim atunci, după troienirea lucrurilor ce devin, despre întroienirea lucrurilor ce se fac; despre ctitoriile prefixului „în“ și cuvintele rînduielii.

IV

CICLUL RÎNDUIELII

1. Despre ctitoriile prefixului „în"

Cu drepții și cu aleșii
încetiți să fim.
CORESI

Prefixul „în" este o sărbătoare a gîndului. El are darul, în limba noastră, să înfiinţeze, să aducă în fiinţă. Dar nu aduce fiinţa din nimic, nici măcar în înţelesul pe care-l capătă termenul „înfiinţare". Prefixul face mai degrabă ca, într-un cîmp dat, ceva să *prindă* fiinţă, aşa cum spuneau anticii că o formă (o idee, gîndul unui lucru) se întipăreşte într-o realitate dată şi dă o întruchipare. El presupune, tocmai, unele stări şi procese nedeterminate, pe care să le ia sub stăpînire şi să le modeleze. Ceea ce săvîrşeşte el este întru ceva, în sînul a ceva, în sensul a ceva, asupra a ceva, poate şi împotriva a ceva, în orice caz cu presupunerea a ceva. Iar acest demers este gîndului de tot preţul.

Dacă nu creează din nimic, prefixul „în" fixează: dă consistenţă inconsistentului. Aşa făcînd, el aduce gîndului, cu uşurinţa sa de-a intra în compunere, mijlocul de a da socoteală, prin cuvinte potrivite, de întruchipările reale şi posibile din sînul lumii. Se împlîntă în fluiditatea şi amorfismul lumii, făcînd ctitorii.

Gîndul însuşi, preluînd prefixul din ctitoriile gata făcute şi înregistrate de limbă, îl poate lua asupră-şi, în slujba demiurgiei proprii, aducînd ctitorii noi. Îţi plimbi degetul peste lume şi în-trupezi gînduri, în-sufleţeşti lucruri, în-chipui rînduieli şi aşezări, în-lănţui sub legi, în-vredniceşti destine, întemeiezi şi împlineşti.

Dar, după ce ai împlîntat pe „în“ peste tot, înfigînd parcă steagurile suveranității gîndului în lucruri, te trezești uneori înstăpînit de prefixul prin care ai înțeles să pui stăpînire peste celelalte. Acțiunea pe care voiai s-o treci în afară se întoarce înăuntru, și din cîteva verbe tranzitive se nasc în limba noastră, în chip neașteptat, verbe intranzitive. Spui „încremenesc“ ; dar nu faci ca un lucru să devină de cremene, ci tu însuți ai devenit așa.

Un model straniu, pe care filologii abia încearcă să-l explice, îl dă verbul *a îndura*, unde tranzitivitatea a rămas numai verbală (îndur ceva, dar în realitate ceva mă face să sufăr). În limba latină, *induro* însemna: a întări, a face dur, a îngheța, a împietri, a înăspri. Dar ce s-a întîmplat că acțiunea a trecut (și nu reflexiv, ca în „îmi înăspresc fața“) asupra subiectului gînditor ? Pe de altă parte, cum se face că din reflexivul a se îndura, care însemna a fi necrutător, s-a putut ajunge la sensul exact opus, a fi plin de crutare ?

Pentru trecerea la ultimul sens, *Dicționarul limbii române* aduce o ingenioasă soluție, probabil a lui Sextil Pușcariu, care merită să fie subliniată cînd vorbim de bogăția neștiută a limbilor vii. Limba română posedă negația dublă. Atunci, spune autorul exegezei, de la cîte o expresie ca „Doamne, nu te îndura“, care era tot una cu: „Doamne *nu fi ne*milos“, cu negație dublă, se putea firesc trece la: Doamne, fii milos, fii bun, iartă, îndură-te, adică exact contrariul. Poate că în gîndul vorbitorului „îndură-te“ însemna încă înăsprește-te, dar acum era: înăsprește-te cu milă. Și încă o dată, cu „îndurare“, ni se ivește înainte felul acela al limbii noastre — pe care-l vedeam la infinire, la troienire — de a face suportabil insuportabilul.

Dar era vorba de primul sens, cel de a suferi, din a îndura, iar pentru acest sens explicația este mai simplă: de

la a face tare ceva, a-și întări ființa proprie, a provenit a fi tare, a fi rezistent, *a răbda*. Îndur pentru că am tăria de a răbda. Dacă nu e vorba de o contradicție, ca în prima schimbare de sens a îndurării, schimbarea de față este și ea neașteptată, învederînd libertatea pe care o are prefixul „în“ de-a purta fie asupra lucrurilor, fie asupra ființei proprii.

Așa se întîmplă în alte cîteva formații cu „în“, ce sfîrșesc prin a privi, toate, ființa proprie, trupească ori sufletească. Așa era cu încremenesc. Zic înmărmuresc. Fac de marmură ceva? sau mai degrabă se face marmură din mine? La fel este cu unele forme de în-colorare: învinețesc ceva, dar pînă la urmă învinețesc pur și simplu; îngălbenesc ceva, dar îngălbenesc eu însumi. Ba cu trupul întreg și cu viața lui este așa: înviu ceva, dau viață, vivific (in-vivere), dar pînă la urmă înviu, înviez. Iar și în cele ale sufletului se poate întîmpla așa: închipui ceva, dar și stau sub închipuire pur și simplu; înnebunesc pe un altul, dar nebunia se poate împlînta și în mine, înnebunesc.

Care anume formații cu *în* trec în feluri de acestea de intranzivitate, reală dacă nu întotdeauna formală, ar fi de datoria lingvistului să spună. Este probabil că el ne-ar trimite la formele cu *in* din limba latină, care sînt în definitiv la fel de numeroase ca în limba noastră. Dar atunci el ar trebui să ne învețe ce deosebiri anume sînt, în folosirea noastră a prefixului, și ar putea să ne învețe acest lucru începînd chiar cu verbul acesta ciudat de „a învăța“, care era la început *invitiare*: a deprinde pe cineva cu un viciu. Ce putere nouă a avut acest *in* devenit *în* cu limba noastră, spre a face ca deprinderea altuia cu un viciu să devină deprinderea proprie cu viciul și pînă la urmă să însemne numai a deprinde, a prinde ceva cu mintea, a învăța? Din înstăpînirea asupra unui lucru anumit, care era răul însuși, a rămas simplă înstăpînire, care e un

bine. Nu înseamnă aceasta că putem pune ordine în lume și în noi înșine, cu prefixul „în“ ?

Oricum, cîțiva termeni pierduți astăzi — pe care îi semnalează Densusianu în vol. II din *Istoria limbii române* (p. 224 și urm.) — pot arăta varietatea folosințelor trecute ale lui „în“. Se spunea în limba noastră veche: a înmări și a înmicșora, aducînd cu prefixul „în“ controlul variațiilor de creștere. Exista și forma de „înmulțime“ pentru belșug. A înmîndri însemna: a înțelepți, a învăța pe cineva să fie înțelept, iar a înminuna voia să spună: a face să apară în chip minunat. Din „a se împelița“, care însemna a se întrupa, a intra în piele, nu am păstrat decît pe „drac împelițat“. S-a pierdut și a se încămăta = a contracta o datorie, a te angaja să respecți o obligație, din care Coresi putea scoate, în Cazania sa, un îndemn, literar formulat: „să ne încămătăm nevoinței de sus“. Iar același Coresi scria: „cu drepții și cu aleșii încetiți să fim“, dînd lui a înceti sensul de face parte din aceeași ceată, a fi asociat cu.

Pentru a-și stabili undeva locașul, exista a se însălășlui, ca și a se încuiba. A se îngloti (pentru inmasarea noastră de azi, luată cu împrumut) însemna a se îngrămădi, aduna, ba chiar a purta război. Se putea spune a înlăți („hotarele tale voi înlăți“, *Palia de la Orăștie*, 1582), a înlumina și a se înneua, a deveni alb ca zăpada. În sfîrșit, o formulare frumoasă oferea a se înomeni pentru a se întrupa (dar a omeni, care avea pe atunci același sens de întrupare, a sfîrșit cu timpul prin a căpăta, în vorbirea noastră, o accepțiune mai vie, mai direct umană și poate mai generoasă). Iar Cantemir, care ctitorește atît de mult în sînul limbii noastre, aduce un termen de toată frumusețea: învoință. Cînd dă, în *Istoria ieroglifică*, o „Scară a numerelor și cuvintelor străine tîlcuitoare“, el spune, pentru grecescul „omonie“ : împreunarea, unirea sfatului, *învoința* inimilor.

Așa cum se întîmplă în stări și procese, prefixul „în“ se putea împlînta în voințe și inimi.

Toate acestea sînt pierdute. Au rămas totuși destule folosințe ale prefixului „în“ pentru a putea vorbi și gîndi cum trebuie în limba noastră. Să-i arătăm virtutea în trei cazuri, ultimul liber creat: înființare, înfăptuire, înstructurare.

Înființare

În ființarea lumii, prefixul „în“ aduce ființă *nouă*. Dacă el ar aduce ființa pură și simplă, dacă a înființa ar fi: a trece de la neființă la ființă, atunci cuvîntul ar însemna un singur lucru, masiv, copleșitor, unul de începuturi, dar n-ar mai fi astfel de ordinul omului. A înființa nu înseamnă a trece de la neființă la ființă, ci de la *ființare* la ființă. Este un cuvînt pentru isprava omului, nu a zeului, și omul își poate întreprinde jocul său interminabil, care e deopotrivă grav și ușuratic, sub semnul lui. Omul înființează state care țin, dar și castele în aer; dă ființă nouă legilor și adevărurilor, sau înființează făpturi de o clipă și de batjocură.

Întocmai cum gîndirea aristotelică făcea ca formele substanțiale să înființeze materia împlîntîndu-se în ea — și „înființare“ e poate cea mai bună traducere liberă pentru in-formare, dar nu dădea materiei existență, ci doar o scotea din ființarea și somnul virtualității ei nesfîrșite (lemnul *poate* fi coloană de templu, marmura poate fi statuie), la fel înființările omului sînt tot atîtea feluri de-a spori dinăuntru ființa lumii. Aceasta înseamnă că feeria înființărilor descrie la fel de bine bogăția omului și a ființei.

Ființa *una* este doar o problemă a cugetului; ființa distribuită după *clase* de ființă, ca la categorii, este doar

un răspuns al cugetului; însă ființa propriu-zisă este binecuvîntarea belșugului de ființe care se ivesc și bat la porțile existenței durabile. Iar *înființarea* vine să spună că nu tot ce are ființare este cu adevărat, că ființa nu se acoperă cu fenomenele haotice și cu aparența, ci că numai ceea ce capătă întruchipare *este*; numai ce a devenit întru ființă are dreptul la ființă.

În sensul acesta, departe ca înființarea și desființarea să fie capetele de drum, cu un interval real între ele, este limpede că ele sînt însuși intervalul, însuși conținutul de viață și bogăția lui a fi. Ele sînt cele care dau petrecerea fără de capăt a lumii. Nu ființa și neființa sînt întrunite în devenire, cum spunea Hegel cu sinteza sa începătoare, ci înființarea și desființarea. Dedesubtul lor, e drept, stă ființarea lucrurilor, iar pentru aceasta se ridică o altă problemă, care e însăși rana deschisă a cugetării (care e fondul lucrurilor?). Dar *întru* ființare se întîmplă toate și înființarea e cea care dă ființa de numit și de cunoscut.

Cugetul românesc a întîlnit demult asemenea probleme și le-a căutat transpunerea în cuvintele limbii noastre, chiar dacă a făcut-o pe căi ocolite, în traduceri de texte religioase. Din *Mineiul* apărut în 1776, Dicționarul cel mare al Academiei scoate cîte un text ca acesta: „*Înființîndu-se* cu toată ființa noastră cuvîntul cel mai presus de ființă...“, un citat pe care l-am pune în legătură cu alt text, la fel de straniu, din *Mineiul* pe septembrie, unde stă scris: „Cuvîntul cel mai presus de gînd și cuvînt, carele este pricină ființei tuturor...“ Ai putea lesne să te pierzi în absolutul, fără acoperire filozofică, al acestor gînduri. Dar sugestivă este, în confruntarea celor două texte, tocmai constatarea că și „cuvîntul... carele este pricina ființei tuturor“ se înființează, potrivit cu primul citat, „cu toată ființa noastră“. Este ca și cum însuși

cuvîntul cel mai presus de ființă ar avea nevoie de ființarea noastră, spre a se înființa.

Căci așa este lumea ființei — cînd trebuie să vorbești despre ea — una a celor ce *prind* ființă în cuprinsul ființării. „Spune-mi cum este înființarea (cum iau ființă) acestor fulgere“, citează același dicționar (cu indicația Drăghici, R 72). Natura nu e altceva decît teatrul înființărilor, condensărilor și împlinirilor de o clipă, iar cultura omului vine să aducă, în devenirea întru devenire a firii, alte ctitorii, cele ale omului, ba astăzi chiar să reînființeze, să dea un plus de ființă durabilă pînă și firii, în care înțelepciunea proverbului nostru spusese că „toate sînt doar pînă la o vreme“.

În vremuirea aceasta, înființările vin să se învremuiască; și vorbind așa, sub semnul prefixului „în“, spui deopotrivă că gîndul omului pătrunde în vreme, cît și că fluiditatea vremii prinde consistență în gînd și faptă. Atît de mare e tăria de înființare a omului, încît el poate înfăptui nu numai sub vremi, ci și în vremi, asupra lor.

Înfăptuire

Sub vremi omul făptuiește, în vremi și asupra lor omul *în*făptuiește. Este o remarcabilă ctitorie a lui „în“, aceasta pe care o aduce el în sînul făptuirii, una de ordinul celei pe care o aducea în sînul ființării. Făptuirea e oarbă; de făptuire are parte oricine, la nivel uman cel puțin. Dar *înfăptuirea* nu-i e dată oricui.

Într-un sens, înființarea însemna, în conținutul ei, înfăptuire. Nu intră în ființă, sau mai degrabă nu iese la lumina ei, decît ce s-a întruchipat sub o înfăptuire. Lumina însăși e o înfăptuire, ținînd de *faptul* zilei. „S-a înfăptuit de zi“, spunea atît de sugestiv A. Russo, pentru: s-a luminat de zi.

Sînt de altfel lucruri pline de tîlc, în paginile Dicționarului (cel din 1934, al limbii române), de unde luăm acest citat, cu privire la faptă, fapt și făptuire. Faptă, ni se spune, vine de la latinescul *facta* (unde neutrul plural a devenit feminin singular). La om, faptă înseamnă operă, ispravă; la divinitate, e folosită pentru facere, creare; iar în sens modern, fapta însemna realitate, adevăr. Dar *fapt* este încă mai sugestiv. El înseamnă: facere, creare; acțiune, operă; făptură; realitate; început; pînă și farmec, vrajă. În cuvîntul românesc, după același Dicționar, s-au contopit — precum arată sensurile lui în parte active, în parte pasive — două vorbe latinești: *factus,-us* = facere, și *factum,-i* = cele făcute *(facta)*.

Iar a făptui? Despre acesta ni se spune că e un „cuvînt nou și literar, care prinde pe zi ce trece rădăcini în limbă, fiind mai expresiv decît este a face". Dar, dacă nu are tradiție și e atît de viu, cu atît mai bine pentru limba noastră: ea poate brăzda cerurile și pămîntul cu verbul a făptui. De altfel, nu ni se pare că se acoperă cu a face; și ar merita să punem la încercare șirul acesta de cuvinte: a face, făptui, făuri, săvîrși, pînă și a cumpli — care-și intersectează sferele undeva, trimițînd totuși, fiecare, spre orizonturi atît de specifice. Dar dacă deocamdată a făptui nu se acoperă cu a face, primul ținînd mai mult de ordinea omului, el se „înlățește" tot mai mult înspre facerea lucrurilor și a firii — cum o arăta citatul din Russo — și aduce, poate, toată noutatea supleții de gîndire românești, într-un cuvînt de origine latină, pe care l-am păstrat ca atare (a face), dar l-am dublat și cu unul specific.

Iar ceea ce te face să preferi pe a făptui lui a face este că făptuirea primului duce la *în*făptuire, pe cînd a face nu dă cu prefixul *în* nimic, iar cu *in*-ul latinesc, devenit francez, dă numai lamentabilul „infect". După cum

trăiesc și mor, cuvintele se iau și la întrecere. A făptui a cîștigat întrecerea.

Întrecere? În-trecere? Ce curioasă ctitorie a lui „în“ și aceasta. Să rămînem totuși la înfăptuire și să-i vedem înfăptuirile, închegările, înstructurările.

Înstructurare

Din clipa în care rostești un cuvînt ca înstructurare, ești ispitit să treci din realitate în vis speculativ. În definitiv, înființare și înfăptuire sînt aci, în realul limbii, la îndemîna tuturor, adică în cugetul acestui Sine uriaș, care este lumea vorbitoare a limbii tale. Ea știe mai bine ce e de făcut din aceste cuvinte; ea va face din ele *ce va voi*. Tu, simplu ins gînditor, ești doar o umbră, și nu poți pune o pecetie — cînd o pui — decît pe umbre; pe posibilul limbii, iar nu pe realul ei. Rămînă deci limba și sinele românesc cu realul lor; să ne jucăm o clipă cu posibilul.

Cînd creezi cuvîntul înstructurare, nu e parcă vorba de un simplu cuvînt posibil; în limba și în gîndul nostru stă dintru început ceva care să ducă la un asemenea cuvînt. El vine de altfel de-a dreptul să spună ce i se întîmplă înființării cînd ai chipul înfăptuirii: duce la o *țesătură* care ține, care este; duce la o structură. Căci nu are parte de ființă decît ce s-a structurat. Sau și mai potrivit: ce s-a înstructurat.

E bine de pus în joc nuanța aceasta pe care o poate reda limba noastră, tocmai pentru că se vorbește astăzi atît de mult despre structură și structuralism. Gîndirea ia cîte un cuvînt gata făcut, cînd nu-l găsește în limba ei; dar, dacă nu-l poate turna și în spiritul ei, cuvîntul sortit s-o îmbogățească o sărăcește. În schimb, dacă îl preia în ea,

poate *ea* îmbogăți cuvîntul. Iată într-adevăr iluzia pe care ți-o trezește „structura“ aceasta, trecută în limba noastră în înstructurare. Ce este o structură ? Ce poate aduce ea, cu pretențiile ei suverane în gîndirea cîtorva de astăzi ?

Sînt două primejdii de care cuvîntul și ideea respectivă se lovesc statornic. Întîi, staticismul : o structură e ceva gata făcut, anistoric ; și te trezești, după un veac de istorism totuși bun, că se revine la lumea înghețurilor eidetice. Apoi e cealaltă primejdie : idealismul prost, raționalismul cum i se spunea, cel care instituie o altă lume peste lumea dată. Sub această cauză a căzut platonismul, în judecata lui Aristotel ; sub ea s-a zbătut și se zbate încă fenomenologia lui Husserl.

Dar structurile nu sînt gata făcute ; și nu *sînt* undeva, într-o zonă de existență ideală, ca formele aristotelice. Structurile se fac. Ar trebui deci să spui : structurare.

Și totuși, undeva, structuralismul are dreptate : structurile nu sînt numai procesualitate, cu un rezultat fixator. Atunci trebuie să spui : înstructurare. Dacă spui doar că lucrurile se „structurează“, lași liber procesul acesta și te condamni unui pozitivism elementar, de înregistrare a structurilor obținute ca rezultat. La fel însă cum un corp nu are dintru început un schelet, ci și-l face *întru* o structură scheletică, tot astfel ceea ce se structurează o face întru ceva : care nu-i preexistă și care totuși nu e simplu rezultat.

Aci este adevărul speculativ tulburător, aproape paradoxal, al platonismului, al oricărei teorii a arhetipurilor și al structuralismului de astăzi. Dar cel mai bine nu l-au formulat ele ; l-a formulat Pascal, spunînd : „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit.“ Un exemplar și un proces nu ar obține o structură, dacă nu ar deveni întru ea : nu ar urmări-o, dacă nu ar fi găsit-o.

Cum se întîmplă aceasta — rămîne s-o spună, în fiecare plan, căutătorii de structuri. Dar limba română le pune la dispoziție prefixul „în“ și-i îndeamnă, parcă, să-l împlînte în procesele domeniului lor, așa cum îl implînta ea însăși în ființarea și făptuirea lucrurilor ori omului. Îi îndeamnă deci să spună *înstructurare*, și le dorește întemeiere bună, sub semnul prefixului „în“.

2. Trei cuvinte ale lui Cantemir

„Slujească-se dară cu ostenitățile noastre neamul moldovenesc...“, spune undeva Cantemir, în *Hronicul vechimei a moldo-vlahilor.*

Au fost multe ostenitățile lui Cantemir, în tot felul de planuri, și „neamul lui moldovenesc“ mai are încă a se sluji cu unele dintre ele. Căci dacă alte cercetări de-ale lui și-au dat la timp roadele, dar au sfîrșit prin a supăra pe unii învățați de după el pentru că se întindeau peste prea multe arii și lumi ca să le redea cu amănunt sigur, a rămas cel puțin o cercetare în care Cantemir nu e îndărătul nostru, ci poate înaintea noastră: cercetarea în cuvînt.

Noi nu ne mai ostenim astăzi, cum cerea el, să purcedem spre cele mai adînci învățături cu însăși limba noastră, ci luăm cuvintele gata făcute. Pentru gîndurile filozofiei, le luăm cam prea mult din limba latină și cea franceză, limbi ale preciziei, în care gîndul de cele mai multe ori a înghețat. Cantemir cere să le luăm din limba greacă, sau mai ales să le folosim pe ale noastre și să le sporim cu noi creații.

Spre a traduce „cele cinci glasuri ale lui Porfirie“, cunoscuții termeni din *Isagora*, noi spunem: gen, specie, diferență, propriu, accident, fără să mai putem gîndi mare

lucru. Cantemir, care știa și el grecește, mai bine chiar decît se știe astăzi, încerca totuși să spună: neamul, chipul, deosebirea, hîrișiia, tîmplarea — unde cel puțin „chipul" (întruchipare!) ar avea să ne mai spună ceva. Iar cînd nu găsea cuvinte în limba vorbită, îndrăznea să creeze el cuvinte, regîndind conceptele respective.

Despre trei astfel de cuvinte vrem să dăm socoteală: *ceință, cîtință, feldeință.* Ele nu sună poate bine și n-aveau sorți să rămînă, dar ceva în felul lor de-a se întruchipa ar putea să ne folosească încă. Sînt tocmai cele ce vin în urma „glasurilor" amintite, și ele vor să redea primele trei categorii aristotelice: substanță, cantitate, calitate.

Primul cuvînt, ceință, este folosit în cîteva rînduri și în *Istoria ieroglifică*, fiind trecut de Cantemir în „Scara tîlcuitoare de cuvinte străine", pusă de el în fruntea cărții, și avînd explicația: „ceință = singură ființa lucrului (însăși ființa lucrului), céia ce este". Ultimul cuvînt, feldeință, nu e menționat decît în „Scara" finală a cărții, ca și cîtință.

Luate așa, izolat, cuvintele sînt niște ciudățenii lingvistice și atîta tot. (Toți marii oameni de cultură au pus în joc, fără succes, cîteva din acestea: un Hasdeu, un Iorga.) Dar puse laolaltă, ele spun cu totul altceva. Nu sînt trei cuvinte, ci sînt: o mentalitate filozofică și o lecție.

Iar ele apar laolaltă și cu rostul lor mai adînc în notele pe care le-a lăsat în manuscris Gr. Tocilescu, însărcinat de Academie încă din 1877 să copieze lucrările inedite ale lui Cantemir, aflate în fondul de manuscrise al Academiei din Moscova. La pagina 333 urm. din caietul 2 (ms. 5148 al Acad. Rom.), Tocilescu indică felurite locuri filozofice în scrierile lui Cantemir și notează că, pentru categoriile logicii, el folosește ceință în loc de „ce este", cîtință pentru „cît este" și feldeință pentru „ce fel este".

Atunci înțelegi: Cantemir încearcă să traducă în adînc, în ființa lor, categoriile lui Aristotel, reînființîndu-le în

limba română. El înțelege — ceea ce nu se mai observă întotdeauna — că în cele zece categorii aristotelice zac întrebările cugetului. Conceptele cele mai generale ale cugetului nu sînt altceva decît întrebările lui fundamentale: ce este? cît de mare? unde este? cînd este? Atunci, în traducerea acestor categorii („zéce forme supt carile Aristotel toate ființele lucrurilor cuprinde", definește Cantemir) trebuie să cauți a păstra tocmai amintirea întrebării, ce apare deschis ca întrebare în aproape toate categoriile aristotelice elinești.

De altfel și traducătorii latini au făcut așa: pentru pretinsa substanță, categoria lui „ce este", au pus *quid*?, de unde *quidditas*, care în latină probabil nu suna mai puțin ciudat decît ceința lui Cantemir. (Chiar el menționează pe *cfinditas*, în „Scările" din *Istoria ieroglifică* la paginile 15 și 283 ale ed. Panaitescu-Verdeș, 1965, apărut așa în loc de *cfidditas*, dacă nu e o greșeală de tipar.) Cititorul e rugat să vadă dacă are mai mult sens să se vorbească în cărțile de filozofie, cum o facem uneori, de „quidditate" decît de „ceință".

Iar latinii făceau la fel cu *quantitas*, păstrînd amintirea întrebării. Dar cine mai simte pe *quantum* în cantitate? Pe cînd dacă spui „cîtință" ești trimis îndărăt la originile gîndului — și aceasta este esențial pentru dreapta filozofare.

Dar poate cel mai riscat, totuși cel mai cuceritor, este „feldeință". Latinul spune *qualitas*, de la *qualis*, și face și aci exact decalcul cuvîntului grec. Dar noi, ce mai înțelegem prin calitate? Sau ce *nu* înțelegem prin calitate? Iată, am voi în paginile acestea să vorbim despre feldeința limbii românești: dar nu poți spune în nici un chip „calitatea" limbii noastre, nici natura ei (ar trebui să spui natură specifică, opus lui natură generică; dar de ce atîta

savantlîc ca să exprimi ceva simplu și originar ?), căci vrei să vorbești despre *felul de-a fi*. Și nu avem un cuvînt.

Cantemir încerca unul. Îl încerca, la fel ca pe celelalte, cu ajutorul sufixului „-ință“ pe care-l folosim încă și care dăduse în trecut alte cuvinte, astăzi pierdute: asemuință, întîință = preeminență, priință = atitudine favorabilă cuiva (toate semnalate de Densusianu).

Te întrebi, o clipă, pentru cine îl încerca. Să fi fost 50–60, pe la anul 1700, cei din „neamul lui moldovenesc“ care puteau pricepe despre ce este vorba ? Pentru cine își lua el osteneala să vorbească în limba noastră, cînd știa așa de bine latinește, grecește și încă vreo cinci-șase limbi ? Poate o încerca pentru spiritul limbii, pentru universul acesta de sine stătător care e orice grai — sau atunci o făcea fiindcă fusese o clipă, și avea să mai fie, cam tot o clipă, principe al acestei țări, simțindu-și răspunderi pentru ea și pentru graiul ei. Dar atunci, ce frumoasă era răspunderea de principe pe care și-o simțea feciorul acesta de domn neștiutor de carte. De-ar fi simțit și alții în istorie așa!

Noi credem că nu mai avem nevoie să creăm cuvinte. Spunem, de pildă, „fel de-a fi“, și ne este de-ajuns. Dar uităm că, spunînd așa, am rupt pe fel de-a fi din tabla categoriilor, unde acesta, sub chipul feldeinței, era solidar cu surorile întru categorisire, cu celelalte nouă categorii. Cît despre categorii, ele nici nu ne privesc, în fond. Le studiem ca o simplă chestiune de specialitate: sînt categoriile lui Aristotel, moarte ca și el…

Dacă ar trebui arătat unui om tînăr ce active sînt categoriile moarte ale defunctului Aristotel, s-ar putea începe de la imediat, de la cîte o rostire banală și chiar trivială, ca „spune-mi unde, cînd și cum“. I s-ar arăta că, pe neștiute, rostirea pătrunde în orizontul magic al adverbului din gramatică (unde ? cînd ? cum ?), că beneficiază de

grația lui și a întrebărilor lui fundamentale; ar fi de adăugat că mai sînt cîteva întrebări fundamentale, care trimit mai adînc, la rădăcinile cugetului, la mirarea acestuia de a fi în lume, de-a fi cu lumea și de-a fi el însuși o lume. Ar trebui apoi precizat că *acea* mirare originară a exprimat-o Aristotel, în tabloul lui categorial, și că noi n-am sărit din el, nici cu rostirile, nici cu uitările și nici măcar cu științele acestea uluitoare ale lumii noastre. Pe urmă, tînărul ar trebui trimis la cele trei cuvinte ale lui Cantemir.

3. În temeiul codrului sau despre cuvîntul temei

Cînd mergi prin pădure, mergi prin cuvîntul pădure, spunea un gînditor al secolului nostru, Heidegger.

Înțelege omul experienței directe o vorbă ca aceasta? Cînd iubești, mergi prin cuvîntul iubire. Cînd cunoști, mergi, chiar fără s-o știi, prin cuvîntul cunoaștere. Cînd rătăcești, mergi prin cuvîntul rătăcire, ca fiul risipitor.

Numai cînd mergi prin viață și cînd pătrunzi mai adînc în ea, mergi prin cuvîntul moarte — i-a plăcut gînditorului citat să afirme. Dar poate că voia să spună: mergi prin *temeiul* vieții. Căci tot ce este și se petrece, sau tot ce străbate omul, este străbătător cuvîntului și înțelesului, pînă la urmă. Are temei. Iar cuvîntul este atît de împletit cu temeiul, încît nu poți rosti decît ceva întemeiat, orice ai spune. Pe ce temei ai putea veni să spui că lumea nu are unul?

Dar dacă toate se trag înspre cuvînt ca înspre temeiul lor, nu înseamnă că se întemeiază în el, ci doar că își *arată* temeiul prin el. Acesta din urmă nu e doar al gîndului, este și al lucrului; sau mai degrabă: temeiul nu e cu

adevărat al gîndului dacă nu e al lucrului. Limba românească are în „temei“ cuvîntul potrivit și de astă dată, adică știe să spună *două* lucruri dintr-o dată, așa cum nu vor ști, poate, să spună mașinile.

S-a întîmplat, de pildă, cu pădurea străbătută de român, că acesta a mers prin ea atît de mult și atît de adînc, încît a ajuns pînă acolo unde trebuie să ajungă oricine străbate ceva: la temeiul lucrului. Iar Eminescu a cîntat ceea ce se arată acolo:

În temeiul codrului
Cale nu-i, cărare nu-i...

O clipă ai putea crede că temeiul este, aici, atît de mult al lucrurilor, încît te cufundă în nepătrunsul lor, în timp ce mintea voia cu temeiul, dimpotrivă, să afle care e inima și începutul lor. „Cale nu-i, cărare nu-i“, spune poetul. Dar limba îi răspunde că temeiul este totuși pentru căi și cărări, și că ele au existat, ele pot fi încă — chiar dacă s-au acoperit, cu trecerea timpului, și dacă omul le-a pierdut firul. Iar atunci poetul singur spune:

Că de-a fost vreodată cale,
Ea s-a prefăcut în vale.
De-i cărare undeva,
Nu mi-o știe nimenea.

Ar trebui s-o știe cîțiva, cei care merg prin pădure, căci aceștia ajung, străbătînd-o, pînă la înțelesurile și temeiurile ei. Numai că:

Îi pierdură urmele
Ciobănași cu turmele
Și-i pierdură semnele
Pădurari cu lemnele.

Dar astfel, ceea ce-ți părea abatere de la înțelesul temeiului de-a fi și al lucrurilor, și al gîndului, devine o

confirmare a lui. Iar îndărătul magiei eminesciene este adevărul acesta nebănuit, cum că soarta temeiului e de-a fi lăsat în urmă și uitat. Tocmai el, care e inima și adevărul lucrurilor, devine disparent.

Nu se întîmplă însă statornic așa? Sfîrșim uneori prin a spune, ca scriitorul acela uitat astăzi: „Ce sîntem noi? O mare înlănțuire de netemeinicie." (Cit. de Tiktin.)

Temeiul este ceea ce rostește lucrurile și pune totdeauna în rost gîndurile noastre despre ele; ba ne pune pe noi înșine în rost. O limbă care avea cuvîntul de rost și rostire nu putea să nu-și dea un conținut pe măsura ei. Iar așa cum rostire are în el o rodnică ambivalență, de-a fi și punere în rost și cuvîntare, temeiul care vine să-i dea conținut este și temelie a lucrului, și îndreptățire adusă de gînd. Totul este deci să știi calea întoarsă spre temeiuri; una care nu mai e a vieții, ci e a minții, dar nu e pentru desfășurarea minții, ci pentru buna rostuire a vieții.

Sînt totuși mai multe înțelesuri în „temei", chiar dacă rostirii filozofice îi place să le tragă pe toate înspre acesta, schițat mai sus. Și, oricît de variate în aparență, înțelesurile se vor strînge singure în acesta, filozofic. Căci există cîteva cuvinte, cu folosință liberă la început, pe care gîndul filozofic implicit știe să le confiște pentru el. Astăzi, rost și rostire nu mai pot să se lepede de toga filozofiei; și la fel face temei. Au devenit cuvinte de răspundere.

Un prim înțeles este cel de temelie — cuvîntul, chiar provenind de aci, de la termenul grec, prin slavonă —, de fundament, bază (cu folosințe variate: „începură din temei a zidi", sau „acum la iad te voi pogorî și la temeele pămîntului", sau chiar în rostirea: „pîrcălabul... temeiul războaielor" — citate toate de Tiktin), un sens care dă locuțiunile: de temei („bogăția dracului nu-i lucru de temei"), fără temei sau cu temei (cu socoteală, dar și: de-a

binelea, durabil), pe temeiul a; apoi, a prinde temei, a pune temei pe, a fi temei de (regional = a fi mult, în cantitate mare).

Un al doilea înțeles e cel care face miezul cuvîntului, iar dicționarele îl dau ca: motiv, prilej, pricină, cauză, rost, dovadă, argument. Aici va avea să se adîncească o clipă gîndul filozofic, spre a vedea bine care e firea și care e temeiul temeiului.

Într-un al treilea înțeles, al cronicarilor, temeiul era folosit pentru grosul unei armate, forța ei principală („Și nu se bătea temeiul oștilor, numai aripile se hărățeau", spune Neculce).

Iar al patrulea înțeles, ultimul, ar fi cel de: toi, miez, punct culminant (ca în „temeiul luptelor", „temeiul bîlciului" sau „în temeiul nopții", cum spune Delavrancea).

Iată deci cum se distribuie de la sine, între lucruri și gînduri, înțelesurile, *temelia* fiind a lucrurilor, *dovada* din al doilea înțeles fiind a gîndului, *forța principală* fiind iarăși a lucrurilor, în timp ce *punctul culminant*, din al patrulea exemplu, aduce mai degrabă perspectiva gîndului. Dar toate vin să se contopească în sensul filozofic, care, așa cum spuneau medievalii, este cel de *ratio* în toată întinderea ei: atît *ratio essendi*, cît și *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi*, și *ratio agendi*.

Dacă spui *principiu*, trebuie efectiv să adaugi: al lucrului sau al gîndului (iar grecii spuneau, cu *arché*, mai mult al lucrurilor). Dacă spui *ordine*, trebuie iarăși să adaugi: *ordo rerum* sau *ordo idearum*. Dacă spui *cauză*, trebuie să te gîndești la nex cauzal în sînul realității, sau conexiune cauzală în cunoașterea ei. Toate întemeierile au nevoie de întregirea aceasta îndoită, pe cînd temeiul românesc — ca și *Grund*-ul german — poate sta singur, căci a triumfat asupra dualismului. Dacă nu ai mers pînă

la temeiul acela care e și al lucrului, și al gîndului, nu ai dat de temei.

Și de aceea, „în temeiul codrului cale nu-i, cărare nu-i". Dar tăria gîndului este să croiască din nou căile, dincolo de uitările ciobănașilor și pădurarilor.

4. Temeiuri

Fericit cuvîntul temei, pe care poți să-l folosești și pentru principiu, și pentru cauză, și pentru rațiunea de a fi ori de a face un lucru. E un cuvînt care pune în încurcătură pe grămătici. Să fie un substantiv abstract, ca: principiu, cauză, rațiune? Nu tocmai, fiindcă — iată — poți spune „temeiul codrului", cum spui inima carului; se folosește la noi expresia de „temeiurile casei", pentru grinzile așezate pe zidul temeliei; sau alteori temei este ridicătura de zid pe care e așezată vatra (inima) casei. Și chiar în general, cum să numești „abstract" substantivul care dă temelia și principiul de concrețiune al lucrurilor?

Undeva, atunci, limba noastră, cu întîrzierea ei în concret, ar părea să sfideze filozofia. Să vedeți însă cît de bine o slujește, și tocmai cu „temeiuri".

Ceea ce a făcut în mai multe rînduri dezastrul filozofiei a fost desprinderea ei de lume. Principiile, cauzele, rațiunile au părut că pot fi privite ca desprinse. Deși relative față de ceva — cum e limpede cauza față de efect —, ele par să aibă o întîietate, care făcea pe greci să susțină că ceea ce precede e mai bun decît ce urmează, cauza are în ea mai mult decît efectul, după cum rațiunile lucrurilor se constituiau, la Hegel, într-o Rațiune și un Spirit care se jucau de-a v-ați ascunselea cu lumea. Principiile, cauzele, rațiunile pot fi libere.

Dar temeiurile *nu sînt libere*. Nu poți să te gîndești la temeiuri fără să concepi lucrurile ale căror temeiuri sînt. Temeiul codrului nu e fără codru. Iar temeiurile nu zac, ca mumele goetheene din *Faust II*, în pustiul lor, ci sînt o dată cu lucrurile, sau nu sînt. Ba, în realitate, întîi ai lucrurile și pe urmă ajungi la temeiuri. Gîndirea filozofică merge de-a îndaratelea și progresul ei este regresism, în aparență, ca fiind întoarcere către fundamente.

Aceasta și este marea noutate a gîndirii filozofice — iar o dată cu ea a întregii noastre culturi —, de la Kant încoace: mersul îndărăt către acele temeiuri *care să te readucă la lucruri, iar nu să te abată de la ele*. Este aci o noutate atît de radicală, încît Kant a trebuit să dea nume nou lucrurilor, vorbind despre „transcendental", care e altceva decît transcendent.

Către principii, bineînțeles, merge orice gîndire, iar principiile sînt gîndite ca transcendente sau imanente, dincolo de lume sau în lume — asta e tot. Dar transcendentalul e ceea ce este dincoace de lume, ceea ce face cu putință lumea (la Kant, timpul, spațiul și categoriile) și ceea ce în orice caz nu poate fi fără lume. Sînt temeiurile, care trimit necesar către întemeiere. Ceea ce a adus nou Kant este facerea cu putință, lumea transcendentalului, laboratorul. Îți poate plăcea ori nu, dar aceasta e lumea în care trăim de atunci.

Grecii trăiau într-o lume a realului. Medievalii trăiau într-una a transcendentului. Noi trăim într-una a transcendentalului.

Nu mai putem fi într-o lume fără temeiuri, una a realului transfigurat pînă la mit, ca la greci, oricît de frumoasă ar fi ea; nu mai trăim nici într-o lume de temeiuri suspendate în cer, ca medievalii. Trăim într-o lume de principii angajate, una *cu* temeiuri. Într-un sens, trăim în lume cu tot dindărătul ei (cu subconștientul ei, cu

inconștientul ei, cu larvarul, geneticul și istoria ei, cu facerea ei cu putință, în mare cu dialectica ei). Nimic nu este ce este numai, pentru noi. În fața fiecărui lucru, ne întrebăm ce temeiuri are să fie.

Grecii iubeau natura așa cum era, divinizînd-o pînă și în tufișurile, în stîncile și în apele ei. Medievalii batjocoreau natura: minunea aceasta a ei, care e arborele, le părea să aibă o proastă așezare, căci arborele, spuneau ei, stă cu creștetul în jos, cu gura în pămînt și cu picioarele în aer. Modernii, de la Kant încoace, *reîntemeiază* statornic natura.

Nu știm bine cum se poate înțelege în alte limbi gîndul lui Kant, care e și demersul lumii moderne; dar limba română dă oarecum măsura noutății lui. Dacă spui că e vorba de lumea transcendentalului, care este în fapt una a temeiurilor, atunci nu mai poți confunda transcendentalul cu transcendentul, cum se face statornic și după Kant, pierzînd tocmai marea lui noutate. Căci temeiurile nu sînt dincolo și nu sînt niciodată gata date; ele scriu neîncetat Cartea Facerii.

Dar temeiurile însoțesc, cu înțelesul lor, și treapta de gîndire ce a urmat lui Kant. Căci în lumea transcendentalului, care e una a laboratorului în toate înțelesurile, se mai întîmplă ceva: temeiurile, care prin firea lor nu sînt libere, tind totuși să devină independente. Sau mai degrabă: cugetul care le gîndește caută să vadă independența lor față de angajarea dată, chiar dacă nu și libertatea lor față de orice angajare.

Trecerea aceasta pe care a făcut-o conștiința noastră de cultură a fost descrisă ca o trecere de la *de ce?* la *de ce nu?* De ce nu și alte temeiuri? De ce nu și alte geometrii? De ce nu și alte sisteme de axiome? De ce nu altă economie, altă societate? Iar „de ce nu?“ s-a dovedit nu doar mai bogat, dar și mai adevărat decît „de ce?“. Atunci lumea temeiurilor s-a bucurat în adîncul ei și s-a pus pe lucru.

În ce liberă creștere, în ce demonie a temeiurilor, nu am intrat... Nu numai matematicile își dau alte temeiuri (și dacă limba lor n-ar fi universală, ce bine s-ar putea spune: „sistem de temeiuri“, în loc de „sistem de axiome“), dar și muzica își dă alte temeiuri și cîntă potrivit altor game, artele toate vin și ele să-și dea noi temeiuri, natura însăși e reîntinerită, corectată, educată, iar astfel temeiuri noi vin să stea lîngă temeiuri, nici unul străin de angajarea în real, firește, dar toate cerînd dreptul să pună în discuție realul, în numele spectralului și al pre-realității. Trăim într-o pre-realitate (vom fi, vom ajunge, vom face, ne vom bucura), care e marea și binecuvîntata dezlănțuire a temeiurilor, în zilele noastre.

Dacă aceasta este, într-un fel, noutatea lumii de la Kant încoace, atunci gîndul că limba noastră de pădurari, oieri și dieci este pe măsura filozofiei îți dă încredere în destinul graiurilor naturale. Ele nu vor avea soarta, poate, să fie înlocuite. Ba nici nu vor trebui să fie înlocuite, căci este în ele *amintirea*, pe care niciodată limbile făcutului n-o vor putea pune în joc.

În temeiul românului este sănătoasa temelie, cum e inima vetrei sau inima codrului. Limbile noi în schimb ar fi ca pădurile plantate, niște codri fără de temei nicăieri. Iar ele nu ar fi în măsură să spună ceea ce o limbă ca a noastră, cu concretul ei, poate totuși aduce ca întîmpinare demoniei de astăzi a temeiurilor: e frumos ce se întîmplă, e măreț pentru om, dar vedeți o clipă și care e temeiul temeiurilor voastre; vedeți unde e inima lucrurilor, ca nu cumva să nu mai bată în ele nici o inimă.

5. Cumpăt, computer și cumpătul vremii

Spre a vorbi de împrejurările unui ceas, de starea lucrurilor dintr-un timp dat, de concursul anumit al unor

evenimente, noi spunem astăzi „conjunctură". Aveam totuși la îndemînă o expresie care spunea mai bine lucrurilor pe nume, și ea este *cumpătul vremii*.

Se spunea, așadar, cumpătul vremii, în ceasul acela de cumpănă, în care graiul nostru el însuși și-a găsit cumpătul; și dacă nu ne putem întoarce — dar de ce nu, *uneori*? — la rostirile de altădată, le putem mîngîia cu gîndul, așa cum putem să le reînsuflețim amintirea.

Eminescu se întreba, la un moment dat, dacă nu cumva au dreptate „învățații ce susțin că limba și legile ei dezvoltă cugetarea", iar nu invers. S-ar putea deci, într-o măsură cel puțin, să nu gîndim noi înșine, mai mult decît gîndește o limbă, sau o experiență spirituală, prin noi, și atunci trebuie să știm, în fiecare „conjunctură" istorică, să ne regăsim în adevărul nostru mai adînc.

În cumpătul vremii de astăzi se întîlnesc, din perspectiva noastră românească, două cuvinte: tocmai acesta de cumpăt — și cel de computer, calculator, mașină electronică de calculat. Ele poartă cu ele două lumi, două experiențe istorice și două mentalități diferite, dar au fost cîndva înfrățite și sînt sortite să se recunoască unul într-altul, dacă lumea de azi nu vrea să intre în descumpănire.

Amîndouă se trag din limba latină. E foarte probabil că și cuvîntul nostru se trage din *computus* = socoteală, deși unii filologi sugerează că s-ar trage din *compitum* = răspîntie, ce ar fi dat un verb însemnînd: a sta la răspîntie de drumuri, a-și căuta drumul, a fi în căutare, în cîntărire. Dar, pînă la urmă, chiar filologii care susțin că nu s-ar trage de-a dreptul din *computus* admit că în cuvîntul nostru s-a întipărit înrîurirea cuvîntului latin pentru socoteală. — „Computer", în schimb, vine limpede de la a calcula, așa cum multe cuvinte din limba engleză au luat și au păstrat întocmai sensurile originare. (Cînd

împrumuți, iei ce ți se dă. Cînd pleci de acasă cu lucrul — ca noi cu latina — el călătorește și se preface o dată cu tine.)

De la început, astfel, de la simpla considerare a cuvintelor, îți dai seama că unul e bătrîn, altul tînăr; că se vor înfrunta, o dată cu ele, o lume care a îmbătrînit înțelept, cu una a tinereții care nu vrea să știe decît de geniul și fapta ei.

Cuvîntul nostru este chiar atît de bătrîn încît nu mai știe bine de unde se trage, cum am văzut-o. Totuși stăruie și în el, în orice fel l-ai lua, calculul, acel calcul care și în alte cazuri (seamă, socoteală) duce numărarea și enumerarea pînă la *chibzuință*.

Cumpătul este însă bătrîn și pentru un alt temei: pentru că a trecut prin multe. A început de la socoteala pe care și-o face omul, fie și numai cînd stă la răspîntie de drumuri. („A sta pe cumpăt", se spunea, ceea ce însemna a chibzui.) De aici, în chip firesc, s-a trecut la chibzuință, reflexiune, prevedere și astăzi, prin extensiune, la echilibru sufletesc, judecată dreaptă, stăpînire de sine.

Numai că, dacă astfel „cumpăt" părea să descrie doar comportarea omului și dădea expresii ca: a-și pierde cumpătul, cu cumpăt bun, fără cumpăt, cuvîntul nostru se putea lăsa preluat și de lucruri, ca atîtea alte cuvinte românești, în care parcă poți citi o ușurință specifică de-a trece de la lucruri la om, sau răsturnat, de la om la lucruri. „Observîndu-se cumpăt și armonie în toate", se putea spune (cit. de *Dicționarul Academiei* din 1934). Iar verbul a cumpăta îndrăznea și mai mult, să treacă întru totul pe socoteala lucrurilor, și astfel să se spună, ca în veacul trecut: „Așa au cumpătat vremea, de au fost tot bună și călduroasă."

Firește însă că omul își lua asupră-și partea mai bună din cuvînt: cumpătul ajungea să însemne cugetul, părerea

omului — o Pravilă spunea: „Într-o fire și într-un cumpăt“ — sau ajungea să însemne cumpăneala, dreptatea, justă măsură a făptuitorului, în așa fel încît istoricul mai vechi să scrie: „Împărați... cu bun cumpăt.“

Omul chiar reținea pentru el atît de mult cumpătul încît îl prefăcea în precept de educație morală, dîndu-i înțeles de moderație, înfrînare, sobrietate. „Cumpăt trebuie în vorbă“, spunea Țichindeal, așa cum versul popular spune:

Rea bucată-i dragostea
Cin-apucă-a o-nvăța
Și n-o știe cumpăta...

Mai ales cu verbul a cumpăta s-au putut rosti gînduri frumoase pe această linie, căci verbul însemna: a potrivi cu înțelepciune, a orîndui, a dispune, ca în:

Ține, Doamne, ce mi-ai dat,
Că bine m-ai cumpătat.

Dar verbul însemna și a se îndemna, a se strădui, ca în „Mulți împărați... s-au cumpătat de-au cercat pînă au găsit izvorul vieții“, dintr-o Pravilă. Verbul începea astfel să capete un sens neutru, și atunci însemna a îndruma, îndemna, sfătui, a potrivi pe cineva să facă un lucru:

Frunză verde lemn uscat,
Mîndrele m-or cumpătat,
Ca să plec seara în sat.

Începea chiar, treptat, să se piardă îndemnul moral; se pierdea și socoteala, iar cuvîntul cumpăt, ca și verbul cumpătare, putea însemna, pînă la urmă, nu dreapta măsură, ci greaua încercare sub care ți se întîmplă să cazi. „La ce pacoste grea m-ai cumpătat tu pe mine“, stă scris în *Lexiconul* din Buda.

Cumpătul cel bun și înțelept, substantivul, se lăsa el însuși otrăvit de veninul vieții și încercărilor, sfîrșind prin a da — în mîna omului — expresia aceea stranie de „pre supt cumpăt", care însemna: într-ascuns, în taină, pe dindos, pe furiș, cu perfidie, cu vicleșug („L-au scos... pre supt cumpăt îmbrăcîndu-l în haine proaste", zice un Letopiseț), o folosință pe care Tiktin mărturisește că nu știe s-o explice, pe cînd *Dicționarul Academiei*, redactat sigur aici de Sextil Pușcariu, partizan al etimologiei *compitum* = răspîntie, explică: pe drum furișat, ascuns. De altfel, analiza pe care o face aci marele lingvist și care începea cu „a sta în cumpăt" = a chibzui, cu sensul bun de *a socoti*, a reflecta, a discerne, se încheie la el, într-un fel, tot cu „a sta în cumpăt" (ca în *Etymologisches Wörterbuch*, de S. Pușcariu), însemnînd însă acum contrariul: a fi *nehotărît*, a nu ști încotro.

Căci în experiența vie a omului, bine și rău, a ști și a nu ști, a fi hotărît și a nu fi, se întîlnesc și undeva se acoperă, iar calculul devine lipsă de calcul. Cuvîntul viu se împărtășește de la perplexitățile vieții. Cumpătul ar fi îmbătrînit și s-ar fi tocit, ca alte cuvinte, dacă, după ce a făcut atîta drum prin cugetul omului, însoțindu-i binele, indiferența și chiar răul, nu s-ar fi regăsit curat, cu măsura lui plină, reproiectîndu-se în lucruri și devenind „cumpăt al vremii", sau regăsindu-se în cuget ca dreaptă socoteală.

Ce altfel decît bătrînul cumpăt, care din calcul putea sfîrși în lipsă de calcul, este cuvîntul tînăr al calculatoarelor, computer! El spune un singur lucru, ca orice făptură tînără, și nu vrea să știe de altceva. Fratele său bătrîn, cumpătul, de care el nu mai știe nimic, ar avea atîtea să-i povestească. Dar el, tînărul, nu are timp de istorisiri, ci are totul de făcut. Dacă ei s-ar întîlni acum, confruntarea lor ar fi ceva straniu: unul, cumpătul, un arbore vechi,

stufos, cu rădăcinile bine înfipte în pămînt, altul, o unealtă năzdrăvană din povești, alergînd peste lume și făcînd minunății.

Dar nu se oferă astfel cugetului românesc putința să-i confrunte? Nu e confruntată astăzi însăși lumea noastră, în care cuvintele au știut să îmbătrînească, cu o lume în care cuvintele sînt tinere și încinse de neastîmpărul faptei lor celei noi?

Iar ceea ce e mai straniu ca toate, în cumpătul vremii, este că popoare tinere, ca al nostru, au cuvinte bătrîne, iar popoare pe care, într-un fel, istoria le-a îmbătrînit poate prea repede, au uneori cuvinte tinere. Atunci, în cumpătul vremii, filozofarea bună devine dintr-o dată posibilă, în colțul acesta de lume românesc.

O lume a calculului, cum va fi tot mai mult lumea de mîine, stă cu incalculabilul ei în fața cugetelor. Ea le dă realități noi, înțelesuri noi, ba vrea să le impună și limbaje noi. S-ar putea ca unele limbi să consimtă mai lesne preschimbării lor cu limbajul. Altele, cum este și limba noastră, nu. În cuvintele noastre, adesea prea stinse, prea înțelepte și prea străine de spiritul științific — cum era „fire“ sau cum e „cumpătul“ acesta —, este totuși o experiență de viață care, cu măsura ei tocmai, poate sta alături de nemăsuratul faptei. Computer-ul va putea orice; dar e o întrebare dacă va avea și cumpăt. Sîntem atunci datori lumii cu înțelesurile noastre.

Dar nu cu simple discursuri pe tema riscurilor față de om ale lumii de mîine. Am merita ca lumea noastră românească, cu experiența ei spirituală, să consimtă și mai mult demoniei tehnice. Într-o lume a naturii încă nedegradate, ca a noastră, și care nu a fost niciodată una de nisipuri ori puste, într-o lume a concretului și măsurii, de care dau socoteală atîtea cuvinte, este probabil că nu s-ar ajunge atît de lesne la mecanizarea omului, la nevroze,

la conformisme sau la o nouă alienare, cea a „unilateralității“, cum s-a spus. Așa cum universalul se poate întrupa în cuvîntul românesc, noutatea de azi a lumii poate fi însușită de omul ce-l rostește.

E adevărat, prima dată, acolo unde a venit drum de fier au pierit cîntecele, cum se întrista Eminescu. Dar la a doua revoluție tehnică a lumii, acolo unde vin computer-ele, s-ar putea să nu piară cumpătul. Căci totul vine să-l ceară, și ferice de lumile care nu trebuie să-l invente, ci îl au.

Viață și societate

1. Partea noastră de cer

Dacă s-ar întreba cineva de ce dăm atîta însemnătate cîtorva cuvinte românești, am răspunde: pentru că aceasta e partea noastră de cer.

Observatorul nostru astronomic are, printr-o convenție internațională bine stabilită, sarcina de a explora partea de cer care cade sub lunetele noastre. S-ar putea ca din Honduras să se vadă stele mai frumoase; dar *acestea* sînt stelele noastre.

Ridici ochii spre cerul moral de care vorbea Kant, și întîlnești în zona noastră un fel de stea dublă: expresia se cade — nu se cade. Nici o convenție internațională nu te obligă să-i analizezi structura și să găsești în ea semnificații etice deosebite. Dar dacă te uiți mai îndelung, dacă apoi pui față în față ce ai deprins din alte zone ale cerului moral cu ceea ce stă acum sub ochii minții tale, înțelegi că din se cade — nu se cade s-ar putea alcătui un întreg tratat de etică.

Mai încolo, sub cerul tău, vezi o stranie dîră luminoasă, care nu e altceva decît Galaxia Căderii. Iarăși, nimeni nu te obligă să faci din cuvîntul nostru „cădere", care există în toate limbile, un sistem de filozofie. Dar dacă sînt în cuvîntul acesta, învălmășite ca într-o nebuloasă, atîtea înțelesuri despre lume și om, atîtea căderi care coboară, căderi care urcă sau căderi care stau pe loc, atunci cum poți să lași cuvîntul în haosul și risipirea lui? Cine să-l exploreze, sub ce alt cer?

Și, la fel, nu-i e dat altuia, dintr-alt colț de lume, să contemple tot ce e luminat și întunecat în „sinea“ (sinea omului, a lucrurilor), în steaua aceasta care palpită, care se dezvăluie și învăluie neîncetat.

Multe stele sînt pe cer
Care toate-n ziuă pier,
Și mai mari și luminoase,
Nu-s ca mîndra de frumoase,
C-așa merge de frumos,
Gîndești că scrie pe jos.

Așa s-ar putea să stea lucrurile cu unele din cuvintele noastre, ce par a scrie pe jos înțelesuri noi. Dar aci se iscă primejdia de a orbi, tot privind doar la cele din peticul nostru de cer, și de a crede că mîndrele noastre sînt mai frumoase ca altele. Să vedem atunci ce îndreptățiri avem, nu să spunem chiar atît de mult cum vrea cîntecul, dar să credem că partea noastră de rostire merită să fie explorată în rînd cu celelalte.

Într-o însemnare postumă, intitulată frumos *Stratul mumelor*, Lucian Blaga vorbea despre metafizicile cu putință în trecutul nostru, „dacă li s-ar fi dat să fie“. Dar nu numai metafizicilor nu le-a fost dat să fie în acel trecut; nici culturii celei mari, nici aspirațiilor istorice superioare ale comunității noastre, nici atîtor năzuințe ale insului românesc. Ce s-a întîmplat oare cu toate aceste începuturi, care adesea n-au rămas decît în gînd? Nu s-au sedimentat ele undeva, într-un strat al mumelor?

Cînd ne întrebăm cum e cu putință ca limba noastră, ce pare de rînd, să poarte cîteva comori ale gîndului în ea, ne spunem că răspunsul ar fi: tocmai pentru *partea netrăită* din ea. Poate că tot, sau o bună parte din tot ce nu s-a împlinit la noi, s-a stratificat în cuvînt. Cum să explici altfel pe „dor“? Și o încărcătură de dor, ca o aură

în jurul cuvîntului, îți apare cîteodată în vorbele noastre netrăite.

Dar mai este ceva care poate da preț cuvîntului: nu e numai netrăitul care s-a sedimentat în limbă, este și *nedezlegatul* limbii ei însăși. Cum să nu avem mai multe implicații de gînd, cum să nu fie cerul nostru mai încărcat de probleme și surprize decît zonele de cer care au fost atît de mult explorate? Cînd te uiți la limba franceză și la felul cum a fost explorată și folosită în toate nuanțele ei, de către curteni, de clasicismul veacului al XVII-lea, de moraliști, de saloane, de diplomați și de grămătici, te întrebi cît *rest* păstrează ea. Cînd vezi limba engleză explorată în zonele ei ultime încă din 1600, cu jocurile de cuvinte din *Romeo și Julieta* sau rafinamentul poeziei lui Ben Jonson, te întrebi ce surprize de gînd (cele de expresie sînt tocmai lotul ei) mai poate rezerva ea.

La noi limba era nedezlegată. Încîntarea filologilor, în veacul trecut, de a avea în față o limbă neexplorată și cu un destin atît de miraculos ca limba română, ar putea fi regăsită și astăzi pe toate planurile. Hasdeu a intrat în delir în fața limbii române. S-a avîntat în acel *Magnum etymologicum* (în fața căruia fiecare se grăbește să întrebe: pînă la ce literă a ajuns? dar ar merita replica lui Hasdeu însuși către un prieten: pînă la ce literă ai citit?), unde nu numai că analizează și speculează asupra cuvintelor date, dar regretă dispariția cîte unuia ca *adint*, „căci nu-l putem înlocui decît cu perifrasticul bag-seamă, iau-aminte"; regretă pierderea lui *amăgeu*; relevă înrădăcinarea, specific nouă în sînul limbilor neolatine, a cîte unui cuvînt ca *aflu*, sau strania evoluție a cîte altui cuvînt ca *agonisesc* (înrudit cu agonie), ca și uluitoarea etimologie — dacă ține — a lui *zănatic*, care ar proveni din *dianaticus*, de la zeița Diana, și care, păstrînd amintirea unui ritual religios, ar fi de o însemnătate filologică de prim-ordin.

Toată această bucurie, chiar în formele ei delirante, de a întîlni noul în lumea dimprejur, în peticul nostru de cer, poate fi și una a gîndului, așadar. Cînd începi să explorezi bolta pe care sînt înscrise cuvintele noastre, îți ies înainte tot felul de stele noi, pe care nu le vedeai cu ochiul liber. Pe de altă parte, în afara cuvintelor, sînt formele expresive de rostire mai întinse, sau particulele mici de tot. După ce ai întîlnit negația și negativitatea hegeliene, este o încîntare să vezi ce face prefixul *ne-* în limba română, spre deosebire de *in-*, care e neproductiv; sau să vezi ce face particula „*s*", care sminteşte cuvintele, ori, în sfîrșit, să vezi că pe lîngă *nu* noi avem și pe *ba*, care nu știi bine cum se întîmplă că sfîrșește prin a fi un *da*, căci din negație devine un întăritor.

Ba, dacă întîrzii la problema aceasta a negativului în limba română, îți iese înainte o stranie făptură, și de limbă, și de gînd, care-și zice Nefîrtate, ne-fîrtate. Ce adîncă ar putea fi, pentru cunoașterea omului, cunoașterea aceasta a anti-omului, așa cum materia s-a oglindit în anti-materie, protonul în anti-protoni și corpii în anti-corpi. Limba noastră te duce singură la întîlnirea cu Celălalt, care prin participația lui la lume o confirmă dezmințind-o, întocmai ca negația hegeliană. Logicianul și eticianul ar avea ceva de învățat de la drac.

Toate acestea și multe altele sînt aici, sub lunetă. S-ar putea ca marile limbi culte, ori dimpotrivă altele, ca limbile bantu, să fie mai interesante sub multe raporturi. Dar ele nu sînt pe cerul nostru. Sau, într-un fel, sînt și ele, căci fără adîncirea în alte limbi și fără limbile clasice, inclusiv sanscrita, nu-ți cunoști pînă la capăt propria limbă. Dar este și aici adevărată vorba lui Cantemir: „din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii". În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi.

2. A dulce spure

Cu veacuri în urmă, cînd în Maramureș se vorbea sub semnul rotacismului, astfel încît la bine se spunea „bire“ și la spune „spure“, limba noastră a fost confruntată cu problema compunerii cuvintelor. S-a dat atunci o luptă, în cugetul călugărilor acelora bătrîni, care se vedeau îndemnați — poate sub influența husită, în orice caz sub influența luterană — să traducă, așa cum puteau, alcătuirile fericite ale limbii grecești turnate în slavonă; s-a dat o luptă, și limba noastră de atunci nu a biruit. Dar ceva s-a cîștigat din lupta aceea, iar astăzi încă, dacă vrei să-ți înțelegi graiul și să-ți încifrezi gîndul în el, este rodnic să-i vezi pragurile atinse atunci.

Sîntem surprinși să vedem — scrie Densusianu în *Istoria limbii române* — marele număr de cuvinte compuse din scrierile vechi, „deoarece știm că limba română nu e prea bogată în formații de acest gen“ (vol. II, reed. 1961, p. 231). Ele reproduc cuvintele slave, „adesea în alcătuiri ciudate, contrare spiritului limbii noastre“; totuși uneori se întîmplă să aibă un caracter românesc, recunoaște Densusianu. Dar cînd reușesc? Și dintr-o dată căutările limbii din secolul al XVI-lea se mută în zilele noastre.

E ceva de ființă vie într-o limbă, de ființă care-și încearcă în fel și chip sorții de bună așezare în lume. În mare vorbind, este în orice limbă ceva din rațiunea căutătoare, sau din natura care face tot felul de încercări. Dacă natura greșește și pune pe lume întruchipări ce n-au viață mai lungă, cum să reușească dintr-o dată limba? Dar ea încearcă la fel ca natura — și-i urmărești cu duioșie lungărăbdarea și bună-sufleția.

Căci în toate felurile s-a zbuciumat limba aceasta să pună pe lume cuvinte ca lungă-răbdare și bună-sufleție.

A încercat să spună lege-călcare și de-oameni-iubire, pace-făcătoriu și de-Dumnezeu-văzătoriu, mai-mărie (superioritate) și asupră-luare (lăcomie); a încercat dulce-credincios și mare-grăitoriu, a bine-vremui și a înainte-sta, dar nu i-a reușit. Ai fi dorit ca un cuvînt cum este mai-mărie să se păstreze și să-și generalizeze formația, căci ar fi fost de mult folos gîndului spre a reda raportul de superioritate. Nu s-a putut. Dacă nu regreți că purtătoriu-de-grijă (intendent) n-a rezistat, nici supus-înțelegătoriu (umil) sau plod-purtătoriu, în schimb cîte un cuvînt ca potrivădare, pentru răsplătire, ar fi meritat să rămînă, cum ar fi meritat, poate, omuiubire.

Cu două adverbe, totuși, i-a reușit mai bine limbii, și de aici s-au născut cîteva feluri de dulce-cuvîntare pe care nu le putem da lesne uitării: cu bine și cu dulce, care amîndouă traduc, indirect, „ev“-ul grec, pe bun. Găsești în *Psaltirea Scheiană* a bire da, a bire face și bire faptă, găsești a bire grăi și a bire vrea. Dacă ne place, prin îndurarea lui Sadoveanu, „acolo șezum și plînsem“, nu se poate să nu ne miște: „Dulce spuș dereptatea ta“; nu ne pot rămîne străine forme ca bine vruș, bine vrut-a („Bine vrut-ai, Doamne, pămîntul tău“). Iar locul tradus din psalmul 92:

Cu dulce frumsețe se învești

e un fel de a dulce spure pe care nu-l regăsește lesne vorbirea noastră de astăzi.

Numai că nu e destul să ne iubim limba ca o podoabă. Din rostirile ei, reușite ori nereușite, este ceva de învățat despre firea și puterile ei, cîte sînt și așa cum ne sînt date.

E semnificativ că aproape singurele compuneri care țin sînt cele cu verb (binefacere) sau cu substantive născute din verb (înaintemergător), dar mai ales cu verbul modulat de adverbe. Limba noastră pare să aibă o virtute

de toată însemnătatea: aceea de a îmblînzi verbul. Ea îl pune lesne în ordinea substantivului, nu numai sub forma infinitivului lung (ca în de-oameni-iubire), dar deopotrivă în forma de substantiv verbal cu sufixul -or (grăitor, dătător), care se întinde, ca și infinitivul lung, peste aproape întreaga arie a verbului. Poate de aceea nici nu avem neapărată nevoie de atîtea cuvinte compuse, verbul substantivat avînd bogăția în el. Compunerea e deseori exterioară; iar dacă totuși limba greacă ori cea germană sînt de invidiat pentru compunerile lor vii, poate că și limba noastră ar trebui invidiată pentru stăpînirea ce obține asupra demoniei verbului, cînd îl investește drept substantiv.

Dar zăgăzuirea verbului, prin trecerea lui în substantiv (alături de care se poate aminti și de cea, atît de variată, prin împlîntarea prefixului „în" în fluiditatea verbului) nu reprezintă singurele mijloace ale limbii noastre de a îmblînzi verbul, păstrîndu-i totodată bogăția. Există un mijloc de a-i *spori* bogăția, și cu el înțelegi mai bine cum poate înfrunta sau ocoli limba noastră problema compunerii: este modularea verbului *prin adverb*. Cîteva compuneri îi reușesc limbii, cum vedem cu a bine-grăi și dulce-vestire. Dar poate că limba noastră trece dincolo de nevoia compunerii directe, tocmai pentru că are la dispoziție forme adverbiale ce echivalează compunerea.

Aci limba veche vine să ne învețe ceva, nu numai *pentru*, dar și *despre* graiul nostru și profilul lui spiritual. „Limba română veche — spune același Densusianu (în vol. II, p. 160) — e foartă bogată în forme adverbiale [...] oglindind o expresivitate care ar putea fi invidiată de limba modernă." Că am pierdut adverbe frumoase și expresive ca a-vremi (din cînd în cînd) sau cătelin (încet, liniștit), de-a firea (într-adevăr, efectiv, ca în „de-a firea pămînt și cenușe sînt") sau estimpu (anul acesta) ca și volnic (de

bună voie, spontan), este întristător. Dar n-am pierdut *sensibilitatea* pentru adverbe.

Poate că toată înțelepciunea de viață și de gînd a omului nu e decît o chestiune de adverb, la urma urmelor. Sau poate că viața este: felul cum știi să te aperi de agresivitatea verbelor. Ceea ce ai în față și ceea ce ești, ce se întîmplă și ce ți se întîmplă, totul se lasă transpus, în limbă, în cîteva sau în nesfîrșit de multe verbe. Cunoașterea, de la aceea a simțurilor pînă la gînd, îți pune înainte un univers de verbe; sentimentul te îneacă sub verbele lui, iar voința le sporește numărul, cu imperativele ei, ridicole ori mărețe. Vorbirea nu e decît umplerea golurilor din jurul cîte unui verb (cum sugera Sextil Pușcariu în acea unică *Limbă română*), iar viața înseamnă, în fond, a suporta exercițiile de conjugare pe care le face firea asupră-ți, cu verbe ca: a dori, a înseta, a flămînzi, a visa. Să treci verbul în substantiv, nu e destul spre a-i zăgăzui curgerea. Să-i muți albia cu ajutorul unui adverb...

Cîte o limbă mare, cum e limba germană, pare totuși deficitară în adverbe, sau în frecvența lor de folosire; atunci verbele rămîn să-și proclame imperativele nude și să mobilizeze pe om în consecință. Alte limbi în schimb, ca franceza ori limba noastră, vin să mlădieze verbele și să le nuanțeze mesajul. Și nu e destul nici să așezi acțiunea în ceasul sau în locul potrivit, cu adverbele de timp și loc, cît mai ales trebuie s-o nuanțezi cu adverbele de mod. Ai putea spune că viața e o chestiune de adverbe de mod: o chestiune de poate, sigur, cumva, probabil, ca să zic așa, tocmai, oarecum sau foarte.

E probabil că, atîta vreme cît își va vorbi graiul, românul nu va gîndi și făptui *simplificat*. Cînd deschizi ultima gramatică a limbii române, cea din 1963, și vezi pe șase pagini varietatea adverbelor de mod, în timp ce pentru restul adverbelor nu e decît o pagină, prinzi puțină

încredere. Cu limba sa țărănească, dintr-o dată săltată la speculație în veacul al XVI-lea, omul de aci s-a trezit în măsură să moduleze și să facă suportabil insuportabilul Verbului.

Acestea le poți învăța, din luptele pe care le-au dat, în chiliile lor, abia știutorii de carte ostași ai limbii noastre. Lor trebuie să le aducem mulțămită, căci de la ei, maramureșenii, a plecat Coresi, care face începătura culturii acesteia românești.

Nu vom reține, poate, mai nici una din încercările lor de compunere a cuvintelor: sînt ca speciile acelea ale naturii sortite extincțiunii. Dar, spre a le mulțumi cu adevărat, ar trebui totuși să reținem una, și anume tocmai mulțămita lor, care suna: *dulcedăruire*. Ei traduceau naiv prototipul grec: *eucharistó*, har bun ție, dăruire bună ție. Dar îl traduceau atît de frumos, încît dacă astăzi, din cînd în cînd, în loc de mulțumesc ne-am spune unii altora *dulcedăruire*, strîngerea noastră de mînă ar fi, poate, mai bună.

3. Viețuire lină și cumplită

Straniu lucru, să păstrezi din tot buchetul de funcții ale unui cuvînt doar o funcție și din risipa lui de înțelesuri doar un înțeles. Toată exuberanța vitală a cîte unei făpturi spirituale, cum e cuvîntul, se poate stinge uneori, iar cuvîntul se închircește atunci și se fosilizează, pînă la a deveni ce a ajuns *cumplit* în limba noastră: un termen monovalent, și ca funcție gramaticală, și ca înțeles, în care cel mult mai poți citi ceva, ca într-o fosilă.

Dacă tot ce este viață și evoluție înseamnă diversificare, cum s-a spus, atunci cum e cu putință, ca dinainte de controlul lucid adus de grămăticii unei limbi atunci cînd

ea devine cultă, aceasta să-și înghețe cuvîntul în cîte un înțeles, în cîte o spaimă? Straniu lucru.

În *cumplit* regăsești degrabă varietatea funcțiilor, cea de a fi verb (a cumpli), substantiv (cumplire), adjectiv (cumplit) și, bineînțeles, adverb. Astăzi cuvîntul nu are decît ultimele două folosințe, care sînt ca și una. Pe de altă parte, a cumpli, cumplit, cumplire aduceau o varietate de înțelesuri. Astăzi a rămas din ele doar spaima.

Se putea astfel spune, și s-a spus: „viețuire lină și cumplită", în măsura în care cuvîntul deriva din compleo, -ere și păstra înțelesul de a umple, împlini, completa. În veacul al XVI-lea, *a cumpli* însemna a isprăvi, a consuma, dar și a sfîrși pe cineva, a pierde, a face să dispară, iar la reflexiv însemna a dispărea, a sfîrși. „Să se cumple răul păcătoșilor" (să ia sfîrșit); „să cumple sămînța lor" (să piardă, să facă să dispară), spunea Coresi. Aproape de noi, chiar un Gala Galaction putea traduce, cu forma reflexivă în sens de pierdere, risipire: „Cumpliră-se în deșert zilele lor." Dar pentru sensul, tot reflexiv, de a pieri, a se pierde, stinge, oricare scriitor de astăzi l-ar invidia pe diacul acela care a putut scrie: „Cumpliră-se ochii miei în cuvîntul tău."

Trecut în substantiv, a cumpli dădea *cumplire* și chiar *cumplit*, cu pluralul cumplite. Cumplire însemna sfîrșit, capăt — „Și măriei lui nu e cumplire" (ea nu are sfîrșit), sau altă dată: „Spune-mi, Doamne, cumplirea mea", cum stă scris în *Psaltirea Scheiană* —, apoi însemna neîndurare, cruzime, ba chiar zgîrcenie, lăcomie, cu ultimele sensuri întîlnite la Anton Pann. Iar substantivul cumplit păstra în plus înțelesul frumos de totalitate, ca în „cumplitele (totalitatea) datoriilor mele", din Dosoftei, sau înțelesul de conținut complet, capăt, margine, sfîrșit, limită extremă. „În cumplitul lumei" stă scris tot în *Psaltirea Scheiană*. Cît despre cumpliciune, cu sens de cruzime, grozăvie,

sau cumplitate pentru zgîrcenie, ele nu aveau sorți deosebiți de viață.

Și mai era, firește, adjectivul cumplit, în care aveau să-și afle cumplirea toate acestea. Căci el era cel care muta toate înțelesurile în cel de groază, spre a le lăsa să se fosilizeze acolo. Într-adevăr, cumplit însemna atît: complet, întreg, desăvîrșit, cît și: neîndurat, aspru, groaznic, sfîrșind în adverbialul: peste măsură, extrem, foarte. Astăzi îl găsești doar ca groaznic, nemilos, feroce, de o parte, ca adverbialul cu valoare de superlativ, tare, strașnic, de alta.

Cînd întîlnește trecerea aceasta de la un sens stins și formal (complet, încheiat) la unul de o intensitate maximă (groaznic), Tiktin spune, în *Dicționarul* său, că ea îi este surprinzătoare. El se întreabă dacă nu cumva înțelesul de groaznic derivă din asocierea adjectivului cu substantive ca întuneric („e complet întuneric", spunem și astăzi) sau foamete; dar se întreabă numai. Lingviștii de mai tîrziu aveau să ducă mai departe această sugestie, spunînd că efectiv asocierea lui cumplit, ca atribut, cu substantive de soiul lui: întuneric, ger, sete, durere, avea să fixeze, prin „contagiune semantică", sensul lui cumplit în groaznic. Că apoi acest groaznic a putut fi întrebuințat din nou funcțional — ca în multe alte limbi, în greaca veche sau în franceză cu „teribil", de pildă —, și că deci s-a putut spune „dor cumplit" (Alecsandri) sau „o duce cumplit de bine", nu mai schimba înțelesul cuvîntului: contagiunea se făcuse.

Dar îți dai seama că problema nu e de simplă lingvistică și că pierderea unor înțelesuri are ea însăși, de astă dată, un înțeles, pe linia sensibilității românești. Simpla „contagiune semantică", de care ni se vorbește, ar putea ridica o nouă problemă: de ce asocierea s-a făcut mai degrabă în sens rău decît în sens bun? De ce, pentru conștiința românului, mai degrabă răul (întunericul, durerea,

gerul) s-a întîmplat să fie complet și împlinit, nu și binele ?

Ar fi o amară experiență spirituală, aceasta cum că numai răul s-ar fi împlinit pînă la capăt, în timp ce binele ar fi fost întotdeauna parțial. Cineva găsea, mai demult, că, din toate folosințele verbului *a fi*, cea mai semnificativă pentru noi este: „n-a fost să fie". Iar experiența aceasta de neîmplinire ar părea, la urma urmelor, să fie în consonanță cu predilecția trecută pentru *Psaltire*, cu tristețile din „învățăturile lui Neagoe" și nemîngîierile din *Divanul* lui Cantemir, sau cu înțelepciunea, cutremurată în adîncul ei, a cronicarilor. „Cumplite vremi" spusese unul dintr-înșii.

Dar, dacă nu e un răspuns, ci doar o denumire, în a vorbi de „contagiune semantică" pentru fixarea lui cumplit într-un singur înțeles, la fel nu este o explicație să invoci încă o dată tristețile sufletului acestuia. Nu numai sufletul botează lucrurile, ci și mintea. Iar cu mintea sa și din condițiile sale de viață, românul a putut înțelege într-un fel deosebit lucrurile, dincolo de tristeți, înscriind în limba sa înțelesurile.

Nu faptul că întunericul, gerul, durerea sau setea sînt complete face din complet ceva cumplit, ci poate simplul fapt că e vorba de ceva *complet*. În natură nimic nu e complet. În viață nimic nu este. În gînd, de asemenea. Nu e, oare, cumplit să împlinești și să închei ceea ce trebuie să păstreze statornic un rest ? E ca și cum ai ucide o ființă cu pruncul în sîn.

Natura, de care românul nu se putea dezlipi, era altfel decît orașul și cetatea. Acestea puteau fi încinse de ziduri și erau zid, pe cînd românul aruncat printre dealuri și munți (cărora le și dădea nume, pe cînd orașelor le mai dădeau și alții nume) nu știa de ziduri și porți. Carpații nu încheie un orizont și nu despart: au unit și unesc. Nici

orizontul în genere nu e încheiat (așa încît noi spunem mai degrabă zare decît orizont) și nici lumea din jurul tău nu e încheiată, împrejmuită și împietrită în locul ei. Lumea e fire, iar firea nu are cumplire, cum nu avea mărirea celui din psaltire.

Dar nici viața și societatea nu au cumplire. Poate că împărățiile vor să aibă una, așa cum statele și stările societății vor să fie stătătoare, încheiate; dar voievodatele nu știu de așa ceva. Iar în sînul lor, comunitățile nu trăiesc după con-stituții, rigid instituite și ele; viața insului, la rîndul ei, nu stă sub canoane și imperative, ci rînduielile sînt mișcătoare și schimbătoare, judecata fiind mai puternică decît conceptul și dreapta simțire decît voința. Ce se cade și ce nu se cade biruie asupra hotărîrii, adică a voinței ce prescrie hotare.

Dacă acum te ridici la lumea gîndului, care nici ea, laolaltă cu natura și viața, nu iubește împietrirea, înțelegi că și aici — sau poate mai ales aici — complet poate însemna cumplit. Nu numai gerul poate fi cumplit, gîndul e și el așa cînd îngheață și devine dogmatic, cum spunem astăzi. Dacă ești dator să duci gîndul pînă la încheiere, este totuși cumplit, pentru tine și ceilalți, să-l duci pînă la închidere. Multe cugete, într-o lume lucidă cum e cea de astăzi — unde miturile și credințele nu au dreptul și putința să deschidă gîndul înspre altceva —, se întorc asupră-le și caută „completitudinea“, sistemul închis. Într-un fel, lumea contemporană l-a și obținut, ni se spune; dar făcînd pe om să plătească un preț greu, cel al unidimensionalizării sale.

Din experiența românească veche, una în natură și abia în marginea cetății, s-a desprins totuși o înzestrare pentru conceptele *deschise* ale gîndului, care sînt și cele ale culturii înainte-mergătoare. Ceva în civilizația științifică a zilelor noastre ar sta sub blestem dacă ea n-ar păstra un

rest. Este bine atunci să-şi însuşească o asemenea civilizaţie tocmai o lume ca a noastră, unde s-a păstrat o bună întîlnire cu restul lucrurilor, unde aşadar niciodată un sistem nu ar putea totaliza, cumpli aspiraţiile şi înţelesurile omului.

Am pierdut bogăţia unui cuvînt, dar am cîştigat un sens de viaţă şi gînd. Iar astfel, omului de astăzi, care se teme că ar putea fi ceva cumplit în propria lui ispravă şi creaţie, spiritul românesc îi poate sugera, cu etimologia cuvîntului cumplit, de unde începe şi unde sfîrşeşte grozăvia.

4. „Mă paşte gîndul"

E probabil că în orice limbă există o rostire care să redea echivalentul lui „mă roade conştiinţa". În schimb, la fel de probabil este că numai în limba română se spune: mă paşte gîndul.

Mă paşte ? Ciudat gînd i-a venit în minte românului despre gînd. „La baza acestei expresii e imaginea turmei de oi, care tunde iarba de la rădăcină", spune Sextil Puşcariu. Gîndul tău a devenit ceva obiectiv, o turmă de oi, sau poate o simplă oiţă, care smulge din smocurile tale de viaţă aşa cum muşcă oaia cea adevărată smocurile de iarbă. Mă obsedează un gînd; mă munceşte un gînd, un dor, o năzuinţă.

...Şi mîncatu-s de nevoi
Ca iarba de cele oi.

Ce sîntem noi, atunci, decît cuprinsuri de viaţă, spaţii verzi, substanţă hrănitoare a cîte unui gînd, chin ori vis ? Ai putea crede o clipă că, fără să ştie şi la nivelul său pastoral, românul a făcut idealism obiectiv; că şi-a închipuit gîndurile, visele, idealurile ca un fel de Spirit,

care-și hrănește permanența din substanța noastră trecătoare.

Dar tocmai pentru că e pastorală, viziunea românului are în ea ceva mai adevărat, mai puțin schematic: gîndul și omul sînt *una*, iar aceasta nu pentru că primul s-a obiectivat în om, nici pentru că a venit din afară peste bietul om — căci nu te poate „paște" un gînd străin ție —, ci pentru că omul a pus pe lume un gînd care-l adeverește pînă la desființare.

Te pot paște mai multe decît gîndurile; dar toate te pasc din intimitatea ta. Ce straniu sună, cînd gramaticile ne spun aici că verbul a paște se poate construi cu un „abstract": nu numai cu gînd, dar și cu primejdie, păcat, noroc, moarte, dor. Cînd te pasc păcatul sau dorul, ele nu te așteaptă de undeva, din spații abstracte, să cazi în plasa lor, ci cresc din tine. Și nici norocul nu te paște, dacă nu-i deții cheile, ba nici măcar moartea nu vine așa la răspîntie de drumuri, ca regelui din tragedie (oare nu-l păștea și pe el moartea, la răspîntie, tocmai pentru că înfrînsese oracolul, cu feciorul său Oedip?), iar primejdia care te paște este și ea cea pe care o cauți și adulmeci.

De altfel nu numai gîndul, visul ori păcatul te pasc pe tine; și tu le paști pe ele. În limba păstorului, a paște înseamnă a te hrăni cu iarbă, cu sursa de viață, dar și a păzi dobitoacele care se hrănesc. Mă paște gîndul devine: îmi pasc gîndurile. Și dacă poezia populară spune:

Numai cine-a păscut dorul
Ştie cin'mi-a albit părul,

Eminescu știe s-o spună încă mai frumos, cu acea deschidere de legendă: „Turma visurilor mele eu o pasc ca oi de aur."

Dacă astfel nu gîndul sau visul te pasc pe tine, ci tu le paști pe ele, se întîmplă ceva, ca o ironie mai adîncă a

lucrurilor, de care nu mai știe Spiritul, tacticos și sigur înaintemergător, pus în joc de Hegel. Se întîmplă că aceea ce paști se subtilizează, întocmai Helenei din *Faust II*, piere undeva în văzduh, și rămîi cu păscutul gol, cu gîndul gîndului, nu cu gîndul, cu visul visului, așadar cu dorul gol, încît celălalt, din afară sau din tine, poate veni să te întrebe: ce paști aci? „Paște vîntul", spune românul; ești un biet paște-vînt, la capătul unei vieți în care n-ai fost totuși un pierde-vară, cum vrea să spună expresia, ci doar te-ai pierdut încetișor în neființa din care purceserăți și tu și gîndul.

Poți însă opune dialecticii aceleia învățate o dialectică, simplă, dar atît de vie, ca a limbii tale de păstor? Nici vorbă că nu; dar un alt gust decît abstracțiunile logicii unui Hegel îți rămîne și-ți dă surîsul blînd, pe care nu-l au întotdeauna filozofiile; pe care l-a avut în schimb una, cu ironia ei socratică.

Limba noastră e într-o largă măsură una de păstori, spunea Sextil Pușcariu, după ce Densusianu arătase atît de stăruitor, în *Viața păstorească în poezia noastră populară*, cît datorăm sufletului pastoral din noi. Și Pușcariu adăuga: caracterul rustic este decisiv pentru dezvoltarea limbii române, ceea ce îi explică locul special în sînul limbilor romanice. Căci limba română are evoluția cea mai naturală; ea n-a fost stînjenită de prezența continuă a latinei clasice, ca alte limbi romanice.

Dacă, acum, te gîndești ce se poate întîmpla cu limba aceasta rustică, într-o lume ce devine tot mai mult a orașului; ce se întîmplă cu o limbă a vieții directe în fața unor exigențe de rostire care sînt tot mai mult ale rațiunii — te sperii la început, „se sparie gîndul". S-a întîmplat cu o seminție românească, cea a macedonenilor (și bineînțeles cu a istro-românilor și meglenoromânilor) că n-au putut supraviețui, ca limbă și grup etnic, risipirii turmelor,

după ce veacuri de-a rîndul rezistaseră admirabil de bine. Întîi s-au dus pădurile, pe urmă s-au dus turmele de oi și apoi s-au risipit în cele patru colțuri ale istoriei macedo-românii.

Dar dacă te gîndești mai bine, vezi că aceea ce se petrece cu noi s-a întîmplat peste tot în lume. Nu numai că problema noastră — anume: cum vom rămîne intacți, cu valorile naturii și ale inimii, într-o lume ce e tot mai mult una a culturii raționale — este și problema altora, în primul rînd a asiaticilor și a marii culturi indiene, dar împlinirea sub semnul imediatului a fost lotul tuturor popoarelor, pînă la un punct.

Există o trinitate animală care stă la nivelul omului, în istorie: oaia, boul și calul. S-ar putea ca viețuitoarele acestea să devină într-o zi muzeale (și poate încă de astăzi sînt copii care n-au văzut o oaie păscînd), dar ele au făcut istorie în așa măsură, încît pe linia oilor, începînd cu Argonauții, sau pe linia calului, de la hitiți și pînă la Napoleon, se poate scrie o istorie a lumii.

Ceea ce ne deosebește pe noi, cel puțin în sînul popoarelor romanice, este că ne-am format limba, după un mare cunoscător al ei ca Sextil Pușcariu, în rusticitate, dacă nu chiar în pastoral. Dar înseamnă aceasta că limba nu rezistă confruntării cu noul? că impresionanta disoluție, petrecută sub ochii noștri, a macedonenilor, este și lotul limbii lor tot atît cît și al tuturor grăitorilor în ea?

Nu numai că viața istorică a daco-românilor e mai completă, așadar mai trainică aici, pe arcul Carpaților, ci și dialectul lor, adică limba aceasta a noastră, e mai cuprinzătoare și mai suplă. Primim toți termenii noi, așa cum îi inventă ori îi primește orice altă limbă. Dar alături de termenii aceștia, care nu sînt decît unidimensionali, păstrăm o limbă neașteptat de speculativă, creată de cei

care, cum spunea Densusianu, au știut deopotrivă să făptuiască și să contemple. Că au făcut-o adesea la nivelul de jos al istoriei ? Dar *acolo* s-au plămădit limbile. și acolo mai ales — nu din aspectul cult al limbilor — își trag materia învățații.

În prefața la volumul II din *Magnum Etymologicum*, Hasdeu spunea (p. XII) un lucru care n-ar trebui să surprindă astăzi. „Materialul brut al lingvisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie.“ Dacă în științele naturii omul superior și rațiunea au făcut totul, paradoxul face că în științele omului nu totdeauna conștiința superior trează a acestuia vine să dea măsura. Undeva umilii istoriei își fac dreptate, în fața puternicilor ei și a fruntașilor spiritului. Goethe declară că pînă și în științele naturii umilii sînt cei ce poartă cu ei adevărul : în minunata sa *Istorie a teoriei culorilor*, pe aceștia îi și opune el lui Newton, spre a infirma adevărul celui din urmă, cum că lumina ar avea în ea „impuritatea“ culorilor.

Goethe nu avea totuși dreptate împotriva lui Newton, cu toată oastea sa de umili aruncați în luptă. Dar gîndul său poartă în el un adevăr. În cumpătul vremii ne trezim, ca români, vii și deschiși către veac, tocmai cu lumea aceasta a anonimilor muți de dindărătul nostru. Și cînd te cufunzi în limba pe care au știut, în cătunele lor, s-o pregătească ei, te paște gîndul că — dincolo de greci, Hegel, cîteva limbi și logos-ul matematic — limba aceasta ar putea și ea supraviețui.

5. A da drumul

Sextil Pușcariu deschide capitolul *Limbă și rațiune*, în cartea sa atît de învățată și înțeleaptă, *Limba română*, istorisind o întîmplare petrecută în munții prin care îi

plăcea să cutreiere. El povestește că, rătăcit pe vreme rea, a întîlnit un cioban bătrîn care l-a liniștit spunîndu-i: „Lasă că ți-oi da plaiul." Vorba aceasta, scrie Pușcariu, îl bucura de două ori: nu numai pentru că îl scotea din încurcătură, dar și pentru că îl făcea ca filolog să priceapă cum de a sfîrșit „a da drumul" să însemne, în limba română, a elibera.

Strămoșii noștri — după el — atrăgeau în codri pe dușmani. „Străinul intrat în desișul acelor codri era prizonierul lor și drumul pe care i-l dădea românul devenea egal cu libertatea."

Așa să fie? În orice caz ceva de ordinul acesta trebuie să se fi petrecut, în viața ori în graiul românului, spre a conferi expresiei un asemenea înțeles. Firește, astăzi nu mai putem avea înțelesul în minte. Nici copilul, cînd spune altuia care l-a înhățat: „dă-mi drumul" și nici omul mare nu știu exact care e încărcătura de gînd a rostirii lor. Dar fiecare dintre ei știe exact ce vrea să spună cu „dă-mi drumul", și aceasta este funcția limbii. Nu ne mai dăm seama, vorbind firesc, adică trăind în elementul vorbei, că tot ce e vorbire înseamnă *vidare de specific* în urmărirea funcțiunii — și bine facem, sau mai degrabă nu putem face altfel.

Cuvintele ar fi prea grele, prea greu manevrabile, dacă le-am păstra tot înțelesul. Trebuie să nu le mai „simțim". Dacă, ori de cîte ori spunem „mulțumesc", ne-am gîndi că urăm cuiva să trăiască mulți ani (multi anni ire, mulțănire), nu numai că am spune „mulțăniesc", cum se vorbea prin Ardeal, dar ne-ar încurca de-a binelea chestiunea dacă e cazul s-o spunem ori nu la tot pasul.

Și totuși nu te împaci cu gîndul că viața e doar pierdere de substanță; o dată cu trecerea ei, trebuie să însemne deopotrivă pierdere, dar și acumulare de substanță. S-ar putea foarte bine ca, peste cîteva secole de vorbire a unei

limbi „universale“, cu sensuri efectiv universal valabile și acceptate, ea să sfîrșească prin a duce totuși la límbi, la plural, și poate la un nou turn al lui Babel. Ar fi o încîntare pentru lingviștii și filozofii de atunci să vadă cum s-au încurcat limbile și unde au sfîrșit; la fel cum, răsturnat, este o încîntare și o neîncetată lecție să vezi astăzi de unde au pornit limbile și cum s-au întruchipat ele. De aceea — împotriva unor tendințe ale structuralismului —, nu te poți lipsi de istoria unei limbi, de viața unei societăți și de regăsirea situațiilor concrete.

Ce extraordinară situație concretă, aceasta a desișurilor de codri, în care prizonierul putea fi lăsat chiar liber, căci nu-și găsea singur drumul, libertatea. Numai că, dacă faci calea întoarsă spre obîrșia expresiei și te minunezi o clipă de toată densitatea ei, ești ispitit apoi să crezi că situația concretă e încă mai bogată decît atît. Poate că în aceasta și constă bucuria filozofică de a te ridica la izvoarele rostirii: nu numai de a regăsi substanțialul în funcțional sau ce e concret în automatismul vorbirii, dar o dată cu el, sorții de speculație.

În definitiv, de ce neapărat să ne închipuim pe strămoșii noștri ca un fel de ciclopi uricioși, care-și atrăgeau dușmanul în peșterile, respectiv în desișul lor? Poate că nu doar din experiența de dușmănie s-a născut expresia „a da drumul“, ci și din cea de dragoste, omenie, viață. Tînărul e prins în desișul vitalității sale, omul matur rătăcește pe căi care îl înstrăinează de calea sa. Cine le dă drumul, calea? Ce baci bătrîn, ce învățător, sau ce gînd propriu?

E dintr-o dată toată problema *libertății* aci, în mersul acesta cu drum, care nu e simplu mers cu drum al minții (ca în vorba „metodă“, meta-cu, hodos-drum), ci e cufundarea în libertate a întregii tale ființe. În conștiința intimă a limbii noastre, mersul e prin el însuși un risc,

parcă. E adevărat, limba noastră are mulți termeni pentru a se mișca dintr-un loc într-altul: bogăția aceasta indică drumeția, migrațiunea pe plaiurile Carpaților, scria tot Pușcariu; și de aceea avem variate folosințe ale cuvîntului „cale", ca: a fi pe cale, a găsi cu cale, a ține calea, afară din cale. Dar iarăși el observa că spunem „om cu stare", așadar cu așezare în jurul bunului său, pentru cel care nu se mută din loc în loc.

Căci nu orice mergere, fie și cu drum, este o împlinire, așa cum nu orice libertăți, spunem astăzi, reprezintă libertatea. În chip surprinzător pentru celelalte limbi romanice, la noi a merge vine de la latinescul mergere, a scufunda și a se scufunda (imersiune), a se ascunde, a se pierde din vedere. „Termenul s-a dezvoltat probabil în legătură cu viața păstorească la români (iarăși!), deoarece pentru cei care trăiesc în munți a merge înseamnă a te cufunda în desișul pădurii, a dispărea prin cotiturile drumului", spune Densusianu, în *Dicționarul etimologic al limbii române*. Te pierzi în ochii altora, dar te poți pierde și singur. Nu orice mergere este și împlinire, după cum nu orice demers îți exprimă libertatea.

Oricine a gîndit problema libertății a înțeles că răspunsul ei este: necesitatea. Omul se zbuciumă, nu pentru a-și apăra libertățile, ci spre a-și apăra necesitatea, sensul propriu de viață, prospectul mai adînc înscris în ființa sa. Sau atunci, zbuciumul este să-ți asiguri *acea* libertate care îngăduie necesității și necesității tale intime să iasă la iveală și să se manifeste. E aceeași pretutindeni și statornic problema, în codri și printre păstori, la un nivel, în societățile civilizate și cu „stare", la un altul. Libertatea de a sta pe sub poduri, cum au făcut tinerii aceia din Apusul înstărit de astăzi — dacă între timp ei nu și-au găsit drumul — este tocmai exasperarea celui care nu știe că

podurile sînt făcute pentru cei liberi, pentru cei care și-au găsit calea și care călătoresc.

Dar toată problema se întoarce la expresia noastră: cine îți dă drumul? Ce vine să ți-l dea, în captivitatea sub care stai? Nu ceri oamenilor să te scoată din desișul în care te-au vîrît ei; le ceri să te scoată din cel în care te-ai trezit tu, sau în care te-ai vîrît singur.

Dacă părintele dă drumul în lume copilului, dacă învățătorul dă drumul, cînd i se pare potrivit, ucenicului, este pentru că știu — ceea ce simte și tînărul, cînd s-au stins răzvrătirile în el — că fără în-drumare nu e libertate. Și totuși nu orice îndrumare este una din căile tale, după cum nu orice drum este drumul. Omul prins în captivitate ar putea exclama: „dați-mi un drum, oricare!", căci orice drum este pentru el o eliberare. Dar expresia noastră nu spune a da *un* drum, spune a da drumul. Și dacă în munți drumul e deseori unul singur, îți place să citești în vorba românească sensul mai adînc, de a da drumul *adevărat*, pentru cel ce se cufundă în libertatea lui.

Atunci, problema libertății nu este să ți se dea drumul; este și, la fiecare răspîntie, să-ți dai singur drumul, legea. Și așa cum două sînt chipurile libertății, două vor fi și cele ale legii. În rostirea românească presimți că se vorbește și despre ele.

6. Lege și nomos

La romani, ai impresia că legea leagă; la greci, că desleagă. S-a întîmplat ceva curios cu „legea" noastră: am luat cuvîntul de la romani și i-am dat înțelesul grec.

Legea romană, *lex*, vine — ni se spune — de la *lego*, *legere*, a aduna semnele, a citi („culegi literele", spuneau

încă tipografii). Legea așadar era cea scrisă, spre deosebire de *mos*, obicei, moravuri. Ea avea o formulare precisă și reprezenta un decret gravat în piatră, fără interpretări posibile și același pentru toți. Te supui sau nu legii, stai sau nu sub constrîngerea ei, dar nu te definești prin ea și nu dispui de ea. Ea dispune de tine.

Legea greacă sună diferit. Cuvîntul *nomos* vine de la *nemein*, care însemna a distribui, în speță a distribui pășune. Legea însemna, într-un fel, lotul fiecăruia, și-ți place să înțelegi legea greacă drept un fel de: „Ia-ți lotul tău și umblă." Undeva, firește, plutea peste destine o lege unică, a cărei încălcare ducea la Nemesis, răzbunarea divină, cu un cuvînt format din aceeași rădăcină. Dar *nomos*-ul grec părea să lege dinăuntru, nu din afară, ca la romani; părea să elibereze și să definească, nu să constrîngă.

Acest ultim înțeles este cel care a precumpănit, vom spune, în rostirea noastră, sub condițiile în care ne-a fost dat să trăim.

Potrivit așezării spirituale a lumii trecute, legea reprezenta, în primul rînd, corpul obligațiilor pe care ți le impune divinitatea. De aceea legea era credința — care leagă (*re-ligio*), nu dinafară, ci dinăuntru —, o credință ce devine tot mai specifică: nu doar lege creștinească, în genere, ci lege grecească ori papistășească. „Fiecare deosebit în legile lor slăvesc pe un Dumnezeu." Prin extensiune, pornindu-se de aici, legea putea sfîrși prin a denumi popoarele, în varietatea credințelor lor. Și tot de aici expresii ca: *după lege* (cucernic), *lepădare de lege* (schimbarea credinței), sau încă: *după legea mea* (după conștiința mea), *în legea cuiva* (cum crede cineva).

Dar în felul acesta se ieșea din modalitatea religioasă; credința devenea conștiință, datina și obiceiul, conforme poruncilor religioase, rămîneau active ca simple datine

și obiceiuri, astfel că, spre deosebire de latină, *lex* putea include pe *mos*. Legea venea la noi cu adevărat dinăuntru. Și dacă în multe alte limbi ea denumește deopotrivă rațiunea de a fi sau felul de a fi și de a se purta al omului, așa cum i le impun conștiința ori rațiunea lui — legea morală naturală, legea onoarei, legea bunei-cuviințe ș.a.m.d. —, în schimb nu pare ceva obișnuit să trimiți rațiunea intimă atît de departe, cum facem noi, spunînd: „lasă-l în legea lui".

Căci „fă orice în legea ta și la alții nu te uita", începe să dea curs unui individualism care nu e numai străin de constrîngerea exterioară a legii latine, ci stă la limita de jos a ce se cade și nu se cade. Poate că românul nu înțelege nici el ca eliberarea prin lege să meargă atît de departe. Dar ceva în demersul acesta e pe linia felului cum știe el să interiorizeze legea, trecînd-o în conștiință, în cugetul propriu, și îmblînzindu-i rigiditatea pînă la a o face contrariul ei: nesiguranță, dezbatere intimă. „Stau în loc și-mi fac de lege / Peste care munte-oi trece."

În fața acestei disoluții a conceptului de lege, concept care a pornit totuși de la sentimentul sănătos al legii ca expresie a intimității, stau sensurile obiective ale cuvîntului, pe care limba a fost silită să le accepte și să le alăture de primele: sensul juridic și cel științific.

Sensul juridic al legii, ca regulă instituită de o autoritate omenească, nu a putut lipsi comunității noastre, ca oricărei comunități organizate. Fiindcă acum e vorba de legea care leagă, românul a știut să spună și el cu un proverb: „C-o lege d'opotrivă pe toți supușii tăi să-i legi" (Zanne, *Prov. VIII*, 293). Și de aici, o serie de expresii ca: *a se strîmba din lege* (a nu respecta ordinea), *fărădelege*, *om cu lege*, *în lege* (de-a binelea), *a nu mai fi de nici o lege*; sau sensul de proces: „Volnicu-i fiecare să-și îndelunge legea la alt scaun, mai marele" (Simion Dascălul), și *a*

avea lege cu cineva; sau sensul de sentință, verdict, pedeapsă ori drept (a-și lua legea, partea legală). Dar în același timp limba spune ceva care ar putea pune sub întrebare legea juridică, în pretenția ei de a fi lege: „Legile legiuiesc după vremi și după locuri“ (Zanne, *VIII*, 295).

Legea științifică, în schimb, e sigură. Ca „expresie a raporturilor constante ce derivă din firea lucrurilor“, legea nu a putut rămîne străină lexicului nostru, de îndată ce am fost confruntați cu sau ne-am ridicat la cultura științifică. Astăzi „lege“ înseamnă în primul rînd lege științifică și juridică, iar acestea și sînt sensurile principale din dicționarele mai noi (în timp ce în dicționarul lui Tiktin, ce folosește mai mult limba veche, ele nu apăreau deloc). Ce poate rămîne din sensul vechi al cuvîntului nostru de lege?

Ar trebui să rămînă tot, pînă la „rătăcirea“ pe căile proprii. Căci *aici*, în uman, este adevăratul loc al legii. În cîmpul științei nu există simple legi, ci e vorba de ceva mai adînc și mai vast; iar în domeniul juridic e vorba de altceva încă.

Iată cazul științelor. Cine oare vorbește de legi în matematici? Dacă ar face-o, la fiecare pas ar întîlni o lege. Dar teoremele și demonstrațiile, algebrele și sistemele nu sînt legi, ci totul ține de o raționalitate sigură de sine. Te miști în elementul ei, o ataci din orice unghi, o obții pe linia oricărui sistem de axiome, fără să invoci legile. Dar tot raționalitate e presupusă și în domeniul științelor naturii. Aici, e drept, vorbim peste tot de legi, dar numim în realitate așa doar ce am surprins noi pînă acum din raționalitatea acceptată în principiu. La limită, totul „stă sub lege“, în lumea naturii și a materiei. De aceea și reușește matematizarea, și o dată cu ea dispare legea. Căci o lege care e doar „pentru noi“ nu e lege, ci simplu fragment de raționalitate. Legile de aci sînt simple trepte către

cunoașterea ordinii — și în definitiv un simplu fel de a vorbi.

Într-altfel este cu legile juridice, care în ele însele sînt simple norme cu caracter obligatoriu, „după vremi și după locuri“, cum spune proverbul. Ele nu capătă soliditatea legii decît altundeva, de pildă, în ansamblul relațiilor de producție, s-a spus. Iar acestea exprimă și ele o raționalitate, cea economic-socială din istoria omului.

Peste tot, atunci, avem sau năzuim către o raționalitate, în sînul căreia „legea“ nu mai poate reprezenta decît o *tăietură*, și încă una provizorie. Nu aici este locul propriu al legilor, ci — așa cum apare în sentimentul românesc al legii — acolo unde pot fi abateri. Legile științifice și juridice nu suportă abaterile: primele le desființează sistematic, celelalte le sancționează. Legea însă are sens ca lege doar acolo unde abaterea e cu putință. Am putea spune chiar: legea e pentru lumea în care abaterea e regula.

Căci dacă există legi față de care nu încap abateri, există altele, dinăuntrul lucrului, care îngăduie abaterile și chiar se definesc prin ele. La limită, stau legile *față de care nu există decît excepții* — cu o vorbă care-i plăcea atît de mult lui Goethe, fiul risipitor. Nu legile acelea masive, copleșitor de egale cu ele însele, tautologice, reprezintă adevărul viu al legii, ci legea care are tăria de a ține, laolaltă cu ceea ce crede că o poate înfrînge.

Legea e astfel aidoma conceptului lui Hegel, despre care acesta însuși spunea că e ceva „de neconceput“ pentru intelectul obișnuit, căci se adeverește prin tot ce îl dezminte. Ea are ceva din Ideea lui Platon, ale cărei excese sînt cunoscute, dar care păstrează un sîmbure de adevăr: totul e în excepție față de Idee. Toți sîntem oameni, dar cine oare împlinește Ideea de om ? Gîndul atît de stăruitor al lumii în care trăim, cum că omul trebuie trimis pînă la dezvoltarea sa multilaterală, chiar dacă nu e decît

aproximat de indivizi, rămîne totuşi legea omului şi a dezvoltării sociale.

Atunci supunerea la lege nu poate fi decît *eliberarea* prin lege. Ceva în rostirea noastră te face să crezi că are oarecare sens să spui: supune-te legii şi fă ce vrei. Numai cel care „nu e de nici o lege" nu e bun de nimic.

Căci nu există, pînă la urmă, decît *un* fel de a fi în lege, anume să-ţi iei lotul care-ţi cade, să iei aşadar ce ţi se cade ţie, şi să pleci cu oile tale la păscut.

7. Despre cădere, în limba noastră

„Am căzut în mare cinste", zice Neculce, cronicarul, despre cel ce ajunge sus pe treptele societăţii: „au căzut Domnu, viziru..." Ceva ameţitor apare, în vorba aceasta, celui care crede că se poate odihni în cuvinte, iar dacă te gîndeşti că pentru ideea de a prăbuşi pe cineva din domnie se spunea „a ridica din scaun", răsturnarea devine totală. Cel ce urcă la domnie cade, cel ce cade din domnie e înălţat — atît de mare e libertatea limbilor şi ascunsa lor lucrare.

Termenul „cădere" este unul cu rezonanţe grave, mai ales în limba noastră, unde, alături de catastrofa proprie, el ar putea păstra amintirea căderii teologale, căderea în păcat — ceea ce nu se întîmplă în alte limbi romanice. Pînă la un punct însă omul tinde să îmblînzească efectele catastrofei; am zice în termeni noi: să amortizeze căderea. Este vădită în toate limbile nevoia de a înregistra, o dată cu procesul căderii, cîte un spor adus de ea: cazi, dar nu chiar la fundul prăpastiei, ci într-o aşezare nouă. Căderea nu e numai căzătură, este şi „caz", rodnică întîmplare.

Pînă şi la suprafaţa lucrurilor, adică în formele vorbirii, se întîmplă aşa. Cuvîntul însuşi cade, decade din condiţia

sa nominativă, și astfel trece în „cazuri". Într-un fel, își pierde ceva din demnitate și intră în „declin", dar declinarea sa îi face viața, căderea sa e fecundă. Fericite sînt căderile verbului, pe care cei vechi le numeau tot „cazuri", căci prin ele — încă mai mult decît prin cazurile substantivului și ale valeților lui (articol, pronume, adjectiv) — se capătă rostirea.

Nu numai limba însă preface căderea în caz, ci și gîndul. Pentru el, tot spectacolul lumii apare uneori ca o cădere. Timpul, indiferent cum arată, este surpare, de parcă nisipul ce curge din clepsidră ar fi însuși declinul său. Materia se dezagregă. Omul se prăbușește din stîncă în stîncă, spune poetul. Totul e în cădere — și totuși căderea se neutralizează, devenind întîmplare, fenomen, caz. Și lucrurile, și omul, întocmai lui Degețel din poveste, se ridică din fiecare prăbușire, înfruntă fiecare încercare și curg.

Dar dacă peste tot „căderea" se neutralizează și amortizează (caz, ac-cident, cadență aproape muzicală), nu știi bine, la început, cum se face că în limba noastră căderea chiar urcă. Limba română, atît de sensibilă în trecut uneori influențelor religioase, a rezistat presiunilor întunericului acumulat în jurul „căderii" și a scos cuvîntul la lumină. Ea exprimă firește, prin cădere, și mitul acela fantastic al umanității, un mit care, dincolo de versiunea lui religioasă, poate lua orice chip laic, pînă la cel de „alienare". Dar, alături de căderea care prăbușește, s-a dezvoltat la noi căderea care învestește și înalță. Noi spunem: cădere a omului, dar și: a avea căderea de om, căderea de a face pe cele bune ale omului. De la destituirea totală la învestirea totală, căderea e suverană.

La început, așadar, căderea este simplă cădere, nu numai la propriu, ci și la figurat: cazi în greșeală, în ispită, la bănuială, în primejdie, sub blestem. Pe urmă căderea

începe să se amortizeze; ceva cade, dar nu de tot, ci atîrnă, cum îți cade șuvița de păr ori îi cade omului brîul. Sensul de atîrnă poate trece în cel de se pleacă într-o parte, se apleacă, încît poți spune că și un mal stîncos „cade", deși a încremenit pe loc, după cum cugetul cade și el pe gînduri, se apleacă peste ele.

În cele din urmă căderea ca aplecare poate fi intenționată, ba se preface la om din aplecare în plecăciune: cazi în genunchi, „au căzut cu rugăminte" (Neculce); „cadzi cătră mila lui" (Varlaam); sau căderea e avînt de luptă (cazi asupra dușmanului), ca și avînt de dragoste (cazi în brațele sau de gîtul cuiva).

Iar acum vine miracolul, răsturnarea totală. În definitiv, sensurile de mai sus ale căderii le au și alte limbi, franceza, de plidă. Răsturnarea însă pare a fi a noastră. „Ideea mișcării de sus în jos (spune, probabil Pușcariu, în marele *Dicționar al limbii române*) devine secundară — și poate chiar dispărea —, pe planul întîi e rezultatul: ajungerea bruscă undeva." Și atunci, nu numai că a cădea înseamnă a nimeri, a da undeva din întîmplare, a sosi, dar trece și în: a ajunge la o situație și într-un rang superior, *a deveni*. „Căzu el la domnie", spune și Miron Costin. Au căzut în mare cinste.

Nu poți să nu întîrzii o clipă la vorba aceasta, deși aventura căderii continuă, în limba română, cum se va vedea. Pe de-o parte a rămas ceva de nimereală, de accident, că ai ajuns aici, ca în toate ale omului, iar pe de altă parte este, în urcarea ta, și o cădere într-una din așezările cu putință ale omului. Ca în „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit", este un: nu ai cădea dacă nu ți-ar fi fost dat să urci.

Să lăsăm domnitorii și cinstea lor și să privim lucrul mai bine asupra omului în general în sînul firii. Omul a căzut

în mare cinste, urcînd cum a urcat printre dobitoace. A adunat atîta creier în tigva sa — spune cîte un învățat vizionar ca Teilhard de Chardin —, încît acum poate să stăpînească și să împînzească pămîntul, cum ar fi vrut, dar n-a putut, nici un alt viețuitor; ba se pregătește să urce și mai mult, dacă e de crezut și aceasta, în clipa cînd creierele inșilor se vor întovărăși dînd cîte un creier colectiv.

Și totuși, după ce a căzut în atît de mare cinste, omul e îngrijorat astăzi, de parcă ar fi căzut într-o strîmbătate. De unde îi vin îngrijorările? Ne-o spun toți, în toate chipurile, dar ne-o spune, frumos și liniștit, cuvîntul românesc, în felul său. Întîi, în căderea omului atît de sus, a rămas o parte nimerită, de „accident", alături de tot ce a vroit și cucerit pe merit el; și e atunci firesc ca omul să nu fie încă pe măsura cazului său în sînul firii. Apoi, căderea sa în mare cinste rămîne o cădere înăuntrul a ceea ce știe omul că *poate* fi, înăuntrul orizontului de om pe care și l-a deschis singur. În „căderea" sa sus de tot s-a păstrat, așadar, ceva din scandalul oricărei căderi. Există un fel de tragic și în urcare.

Ne-am plîns uneori, luînd lucrurile așa, din cărți și din istoria altora, că nu există o dimensiune a tragicului și a căderii în cugetul românesc. Ne-am plîns că acesta din urmă rezolvă toate, armonizează toate și convertește pînă și răul în bine, cum o face „căderea". Dar o conștiință, tot tragică dacă vrem, mai subtilă iarăși, vine să se înscrie în căderea noastră. Căci dacă nu e în joc tragicul evident, zgomotos și aproape grosolan al prăbușirii, dacă nu e pompa tragicului, este în schimb prezența lui difuză, stăruind zvonul cumplirii lui în tot ce e omenească împlinire.

Ce frumos cuprins are, atunci, cuvîntul acesta cădere, în limba noastră. Este, în cîte un cuvînt, un întreg univers, și așa se întîmplă aci. Cuvîntul nostru și-a făurit propria

sa mitologie și istorie: în el se cuprinde și tot răul lumii, cu căderile ei, și tot ce e conținut neutru, de cazuri, fenomene, manifestări și cadențe ale lumii, ba este pînă la urmă și tot binele lumii, cu aceste căderi în marile cinste. Iar după ce a descris lumea toată, același cuvînt vine să descrie și riscurile ei.

Ajuns aici te întrebi: dacă și-a făcut mitologia lui și teodiceea lui, dacă așadar a povestit tot ce este, pînă la riscurile pierzaniei, nu cumva cuvîntul își aduce și îndreptările lui? Și pe nesimțite treci de la căderile omului, jos de tot sau sus de tot, la căderea lui de a fi om, și aluneci mai departe cu gîndul, spre formele, reflexive și apoi impersonale, ale lui se cade și nu se cade.

E ca și cum, după ce a povestit cum stau lucrurile și le-a presimțit riscurile, tot cuvîntul ar fi cel care vine dinăuntrul lui să-și facă școala și să-și aducă îndreptarea. Nu se cade, omule, nu se cade. Dacă ai căzut în atît de mare cinste, înțelege că este ceva care se cade și ceva care nu se cade.

8. Se cade, nu se cade

Ce ușor, ce blînd, ce indirect vine datoria în conștiința românului. Pe lîngă marile intransigențe ale imperativelor categorice și ale principiilor morale, norma aceasta a noastră, cuprinsă în se cade — nu se cade, poate părea un surîs. Am vroi să arătăm, în cîteva cuvinte, că ea este, în discreția ei, mai puternică decît acelea.

Să lăsăm de-o parte ispita filologică, de astă dată. Ar fi o încîntare să urmărești cum a devenit impersonal verbul a cădea și cum, ajuns așa, a transformat accidentul căderii și cazului în necesitate: nu trebuie, nu se cade. „I se cade lui multe a păți“, se spunea cîndva; și pățaniile

verbului a cădea te-ar putea reține de-a binelea, ca o adevărată aventură a gîndului.

Dar nu e timp de filologie întotdeauna. Cuplul acesta, se cade — nu se cade, cere să fie cercetat în el însuși, ca o normă etică, și de la început te surprinde în bine faptul că e un cuplu, așadar că e vorba de o pendulare, aproape o legănare peste întreg universul etic.

Principiile morale obișnuite, unice cum sînt, îți dau o insatisfacție: au în ele negativul prost, reprobarea. Virtutea e încărcată de toate viciile pe care trebuie să le repudieze, spre a fi virtute. Așa cum conceptul de libertate — ceva pozitiv în aparență — conține prea adesea numai negații în el, fiind un fel de „lăsați-mă în pace“, iar cînd devine doctrină, liberalism, fiind un fel de „lasă-mă să te las“, principiul moral trebuie să fie prea mult repudiere. Asceza conține doar refuzuri, iar mizeria principiilor morale, oricît de glorioase, este de-a implica tot timpul ceea ce trebuie uitat și părăsit.

În rostirea noastră morală însă despărțirea de ape s-a făcut: ceea ce se cade s-a desprins de ceea ce nu se cade, în așa fel încît binele nu mai implică refuzul răului; răspunderile s-au distribuit, iar tăria morală e deopotrivă de-a strivi ceva, dar și de-a edifica ceva în puritatea lui. Momentele sînt distincte și totuși solidare: sînt fețele deosebite ale aceluiași demers.

Întîi este fața lui „nu se cade“. Ea pare a spune omului, cu blîndețe, că nu șade frumos să facă un lucru ori altul; pare așadar mai mult o dojană. Ce poate însemna ea pe lîngă asprele interdicții de principiu, pe lîngă decaloguri ? Dar se strecoară și acest „nu se cade“ pe lîngă ele, iar fața negativă a normei noastre morale are o virtute pe care parcă n-o au celelalte: ea nu se clintește din loc — cu blîndețe. În definitiv, cu principiile poți sta de vorbă, la principii poți opune alte principii; le poți răsturna, poți face

cazuistică (tot de la cădere, caz, a vorbi de la caz la caz), pe cînd lui „nu se cade“ n-ai ce să-i împotrivești.

Blajina lui intransigență e mai necruțătoare decît a principiilor. Oricine se întoarce asupra vieții sale, în anii tîrzii, înțelege că n-a stat prost, poate, cu principiile: își poate justifica oricînd, cu principii ultime, faptele sale, rătăcirile sale. Nu și-a călcat principiile, făcînd așa. Dar *nu se cădea* să facă acel lucru — și e ceva necruțător.

Iar fața aceasta a lui „nu se cade“ nu e un simplu „sentiment“ moral, față de rațiunea morală a principiilor. Dacă nu reprezintă chiar o tablă de legi, „dată“ de Iehova ori scrisă de un legiuitor, ea nu are mai puțin, îndărătul ei, o lege neștiut presimțită. „Nu se cade“ este expresia unei realități de alt ordin, cea a Sinelui tău. E o subtilă prezență spirituală a comunității raționale, care te investește ori te destituie fără drept de apel. E ochiul celuilalt, al conștiinței tale mai bune. Fă ce-ți place. Dar dacă nu le place altora, nu-ți va plăcea pînă la urmă nici ție.

Și atunci, nu mai poți face tot ce-ți place, tot ce *crezi* că-ți place. Tăria lui nu se cade — cu acel „se“ impersonal, care nu e ca *Man*-ul lui Heidegger expresia inautenticității tale — este tocmai măsura bunei tale așezări. „Nu se cade“ este ochiul care te urmărește oriunde: cînd nu te vede nimeni, încă nu se cade să faci de nefăcutul.

Iar învestirea rațională a lui „nu se cade“ este cea care dă tărie și feței a doua a demersului moral, lui *se cade*. Ce poate fi mai slab, la început, decît se cade: ți-e îngăduit, poți să faci, dacă vrei, ceva. Nicăieri nu apare în primul moment datoria, aceea nobilă datorie din imperativul categoric al lui Kant. Este un fel de „es geziemt sich“, se cuvine, din limba germană și din altele, fără dreptul, cum pretinde expresia noastră, de-a se substitui unui imperativ de tăria celui kantian: „Făptuiește astfel

încît maxima vieții tale să poată oricînd sluji în același timp și de principiu al unei legiuiri universale." Profesorii de etică ar surîde cînd ai pune față în față un asemenea imperativ categoric suprem și o biată vorbă culeasă de prin sate: se cade — nu se cade.

Kant însă știa mai multe decît profesorii de etică. El a recunoscut că n-a dat lumii un principiu nou, ci doar a ridicat pînă la un principiu formal tot ce e implicat în viața și în formulările libere ale oamenilor. Într-un fel, el a pus în formă și gîndul nostru mai adînc: cînd spui „se cade", vorbești despre ceea ce poate să-și facă loc în lumea tuturor, ceea ce poate avea acces la universalitate; cînd faci ce se cade, tratezi pe ceilalți oameni așa cum vrea Kant, drept scopuri, nu drept mijloace. Vorba noastră nu stă rușinată alături de legea gînditorului, și ea trece mai departe spre faptă.

Căci imperativul categoric e admirabil ca expresie a gîndirii filozofice, dar vine cu o armură prea grea ca să dea lupta vieții. E unul singur? Atunci cum se mlădiază el? Sînt mai multe imperative? Atunci a cărui comandă s-o asculți? „Se cade" nu vorbește nici de totalitatea cazurilor, nici de unul singur; dar, plecînd de la unul ori altul, îți dă acces la toate. Nu e în el nici Binele suprem, nici autonomia voinței, nici nemurirea sufletului, ca la Kant. E o simplă învestire să faci așa, începînd cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așadar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine *dinăuntrul* tău, pînă la ce-ți e dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade" sfîrșește, așadar, și el la datorie. Iar dacă nu e nimic în etică dincolo de Datoria cu majusculă, atunci se cade și nu se cade îi descriu tot cuprinsul.

Înseamnă aceasta că avem virtuți etice deosebite? Ne-a plăcut, dimpotrivă, să ne calomniem deseori și le-a plăcut

mai ales altora. Dar nu de aceasta e vorba acum, ci de cuvinte. Există un adevăr în cuvinte care poate urni munții. Pe acela merită să-l căutăm din cînd în cînd în cuvintele noastre, atunci mai ales cînd vrem să urnim către viață nouă ființa noastră.

9. Minte și smintire

„Toți vă veți sminti întru minte, în noaptea aceasta", traducea cărturarul acela neștiut, din veacul al XVI-lea. Ce a însemnat, ce poate încă să însemne smintire?

În limba română particula „s" reprezintă un fel de operator, ca în logica de astăzi, operatorul nostru de smintire. Pui un „s" și cuvîntul s-a deșucheat: mintea devine sminteală. În realitate, verbul *a sminti* nu vine de la latinescul *mens*, pare-se, ci de la un verb din slavonă, „smenit", care însemna a înlocui, a schimba, a muta de la locul său. Dar noi *simțim* într-altfel lucrurile astăzi: cuvîntul s-a contaminat de la minte, a fost adoptat de familia acesteia, și a devenit prototipul deșuchierii noțiunilor prin particula „s", care e fostul *ex* latinesc. Cuvîntul „iese din" — și intră în sminteală.

Spui batere; dar dacă pui un *s*, cuvîntul și-a ieșit din țîțîni și a devenit *sbatere*. Spui pulbere și ai în minte stratul bine așezat peste ceva; dar dacă pui un *s*, îl *spulberi* în toate colțurile. Fîșia e un întreg, dar cînd o *sfîșii*, o sminteşti de-a binelea. Și la fel, curgerea se risipește în *scurgere*; torsul, de la întoarcere, se deșuchează în *stoarcere*, cufundarea cea sigură în *scufundare*, clipesc se risipește în *sclipesc*, după cum văpaia se zăpăcește în omul *zvăpăiat*, vînturatul în *zvînturat*, volbura, vîrtejul, vîrcolul se chinuie în *zvîrcolesc*, în timp ce pîntecele se curmă prin *spintecare* și mulsul prin *smulgere*.

Ce frumoasă ispravă a făcut operatorul „s" din corn, dulcele corn al lui Eminescu: a suna din corn a devenit sun din corn ca să speriu vînatul, scornesc; și de la a scorni vînatul, limba a trecut la atîtea alte feluri de a scorni, în rău și în bine. Iar pentru că românul are și bucium, pe lîngă corn, el i-a aplicat la fel operatorul și a făcut zbucium, care la început însemna simpla smintească a buciumatului, faptul de a buciuma prea tare, spre a sfîrși în zbuciumul sufletelor.

Particula „s" este, așadar, cu-adevărat operatorul nostru de smintire. Ca în logica matematică, unde un operator își exercită virtutea asupra cîte unui conținut simbolic, limba și-a făcut, fără prea multă teorie, un subtil operator, pe care să-l aplice la un conținut semantic. Luîndu-l din ex-ul latinesc, ea l-a păstrat, firește — dar cu sensul cel nou, de smintire a conținutului —, în cuvintele transmise ei din latină, ca în a scîlcia, care e mai mult decît *ex-calciare*, a descălța, sau în a scăpăra, a scăpăta, a scăpa (*ex-cappare*, a ieși din manta, din glugă), ca în a scoate, a spînzura, sau ca în spaimă, în a strica, a zdruncina, a șchiopăta ori a zbiera. Ba pînă și *a spune* este o nevinovată formă de smintire, căci vine de la *ex-ponere* și ar putea să însemne că nu-i e de ajuns celuilalt, ca să te înțeleagă, faptul că i-ai „pus" în față ceva, ci trebuie să-i mai treci și în comentariul vorbei celei aducătoare de atîtea deșuchieri.

Dar dacă limba n-ar fi făcut decît să păstreze pe *ex* în *s*, nu ar fi obținut din acesta un adevărat operator. Surprinzător este să vezi cum știe ea să-l aplice asupra cuvîntului luat din *orice* altă limbă, în scopul de a-l sminti. Cînd îl găsește pe *s* ca atare (de pildă, în slavonul „smeniti") este cu atît mai bine. Dar cînd nu-l găsește, îl împlîntă în orice cuvînt, din orice limbă i-ar veni: că-i vine, cum ne spun dicționarele, din turcă (*kurum*-funingine, din care face scrum) sau din maghiară (ca la scormonesc,

o zbughesc), poate chiar din germană (zburd de la Bürde, s-a zis), din bulgară (zgîlțîi, zbîrcesc), din sîrbă (zdrăngănesc, zdrelesc) sau din veche slavă (a scrînti, zbîrnîi, zgomot), limbii noastre nu-i pasă. Ea își implîntă peste tot operatorul pe care l-a scornit.

Dar nu-l poate aplica chiar peste tot, pînă la urmă. Născocirea aceasta atît de rafinată și care ar putea ține în cumpănă subtilitățile noastre filozofice, cu ec-static, și ec-sistent, adică toate felurile acelea de a exprima ieșirea din sine și răsucirea întru sine a gîndului, s-a lovit de unele praguri. Limba noastră a avut un dram de genialitate cînd a inventat operatorul de smintire „s", dar s-a văzut oprită în loc de simpla fonetică, sora cea mică și sărăcuță din familia lingvisticii.

Nu se poate aplica peste tot „s", spune fonetica; numai cuvintele ce încep cu o consoană, și doar unele dintre ele admit pe *s* înaintea lor. Celelalte nu se smintesc defel, mai ales cele ce încep cu o vocală. Cu latinescul *ex* era altceva; el se putea aplica peste tot. Și biata noastră limbă, care făcuse din rostirile cu „s" ceva nespus mai rafinat decît făcea *ex* — căci acesta rămînea întotdeauna ex-terior cuvîntului, în timp ce *s* se contopea admirabil cu el, făcînd una fonetic și doar smintindu-i înțelesul —, limba noastră a părut să se dea înfrîntă.

Atunci s-a întîmplat ceva de toată frumusețea. Ca într-o oaste în care luptătorii ar fi gata să se dea înfrînți, dar cel din fruntea lor preia răspunderea tuturor și dă lupta mai departe singur, cuvîntul „smintire" a luat parcă asupra sa toate înțelesurile pentru redarea cărora cutezătorul „s" se dovedea totuși neputincios.

Pădurile din *Macbeth* încep să se pună în mișcare, ca oștile. Cum să exprimi aceasta: poate prin spădurire? Ci vei spune că pădurile din *Macbeth* s-au smintit, așa cum știe să spună Coresi, mai frumos decît toți tălmăcitorii

de astăzi: „Urziturile pădurilor smintiră-se și ridicară-se." Smintirea, care poate a sugerat folosirea pretutindeni a lui *s* — căci în fiecare lucru și în toată firea stă parcă un cuget, ca acea *mens* a lui Lucrețiu de sub grămezi —, își face acum singură treaba. Ea vine să arate de fiecare dată cum se strămută în dezordine lucrurile. (Sau poate cum se mută în altă ordine, uneori ?)

Astfel plutașul încearcă legăturile grinzilor ca să vadă dacă nu e nici o „sminteală". Altă dată, „nici o sminteală de la leși n-au avut", zice cronicarul. „Să nu fie vreo sminteală între athinei", spune traducătorul lui Herodot. Poetul necunoscut scrie: „podobi-se-va undelor mării ce de vîntu-s smintite". Iar Adam și Eva se tînguie:

Noi ne ducem cu sfială
Pe calea cea de zminteală,
Rămîi, raiule, sănătos
Din care Dumnezeu ne-au scos.

Unde nu încape sminteală, atunci ? Pentru dezordine, pentru stricăciune, pentru pagubă, pentru împiedecare, se zice sminteală; pentru supărare, ispitele vicleanului, neplăcere, pericol, rătăcirea minții, se spune tot sminteală; a sminti poate însemna pînă și a fura, ascunde, lovi, a încurca ori a zăpăci. Se poate vorbi de sminteli gramaticale, sau de sminteala (cazna) morții, dar în același timp întîlnești și cuvinte ca „smintic", în înțeles de cosmetic (sminteala femeilor ?) sau „smintit", ca simplu terci pentru puii de găină. Iar dintr-o dată, din mărunțișurile acestea ale vieții, sminteala se ridică în folclorul nostru la lume însăși, care n-ar fi în întregul ei decît: o cale de sminteală.

Să fie atunci și firea smintită ? Să fie numai omul și rînduielile lui ?

Și mintea rămîne o clipă uimită în fața smintirii.

10. Despre dreapta smintire

Dacă adevărul ar vorbi o limbă a pămîntului, e probabil că ar face-o cu un accent nu atît străin, cît straniu. Cineva afirma un lucru mai adînc: că adevărul ar vorbi cu greșeli de gramatică. Ar spune, ca Iehova: „Eu sînt cel ce sînt", în loc să spună: Eu sînt cel ce este.

Despre dreapta, buna smintire a lucrurilor, omul de cultură a știut cîte ceva întotdeauna. Nu e nevoie să te ridici pînă la teologia negativă ca să înțelegi că nu poți spune nimic, cu gramatica ta, despre Negrăitul presupus, sau că Negrăitul presupus ți-ar strivi gramatica, dacă ar sta de vorbă, undeva pe Munte, cu tine; e destul să rămîi la cultura omului, unde artele, științele și cultura însăși, ba într-un fel chiar făptura omului, pot apărea drept o smintire.

Cu acest gînd își începea Varlaam al nostru *Cazania*: „De mare jéle și de mare minune lucru iaste, o iubite cetitoriu, cîndu toate faptele ceriului și a pămîntului îmblă și mărgu toate careș la sorocul și la marginea sa ... și nice puțin nu *smentescu*, nice greșescu sămnul său. Numai sînguru amărîtulu omu ..." Așa zice el, pe limba lui cea proastă și tare adîncă, din *Cuvînt împreună cătră toată semenția românească*.

Într-un fel așa este, și e de minune. Dar într-altfel, tot de minune este ceea ce a scris cultura, ca într-un „*Cuvînt împreună către toată seminția omenească*", în legătură cu faptele omului, ale ființei acesteia care, tocmai greșindu-și semnul și smintind cu puțin sorocul și marginea sa, a sfîrșit prin a da de rușine firea. Numai singur fericitul om, ar fi zis Varlaam astăzi, poate.

Căci tot ce e mare la om are un dram de sminteală. Artele omului apar, celui prins în firesc, drept o smintire, și *sînt* dintru început așa — nu numai cu arta modernă —, dacă accepți sensul plin al cuvîntului smintire. Ele au

făcut și fac în continuare greșeli de gramatică: de adevăr, de imitație a adevărului, de proporții, de perspectivă, de sens. Dar de mare minune este că, regăsind adevărul, ele o fac printr-o nouă smintire: în clipa cînd a apărut perspectiva, a fost ca și o smintire a picturii; sau naturalismul s-a ivit ca o smintire, și chiar realismul, cuminte cum pare, este o grea cucerire, pe căi atît de întortocheate și implicînd atîtea abateri de la gramatica obișnuită.

Orice cucerire este ieșirea de pe un nivel de ordine și saltul pe altă orbită, cu un tragic în ea. Cînd se vorbește astăzi de „tragedia limbajului" și se creează opere în consecință, ai sentimentul că oamenii rămîn la jumătate drum. Ei știu că în tot ce e mare zace o smintire, dar se opresc la sminteala cuvîntului care nu mai spune nimic, fără să mai ajungă — cum o nădăjduim totuși de la ei, de la Ioneștii și Varlaamii noștri de astăzi — la sminteala cuvîntului care spune ceva.

Iar la fel fac științele culturii noastre. Ceea ce e grav în matematici, la prima vedere, este că nu fac greșeli de gramatică. Din fericire însă ele fac greșeli de logică (cum e silit să facă atît calculul infinitezimal, cît și teoria mulțimilor) și schimbă, așa făcînd, fața lumii. Despre fizica de astăzi ni se spun cele mai nebunești lucruri. După ce mecanica cuantică venise să smintească principiul terțului exclus (silind astfel logica să se lărgească), acum face izbitoare greșeli de metodologie, venind să vorbească despre niște particule ce s-ar descompune în părți din care n-au fost compuse niciodată — cum explica recent un mare fizician. Ce-i mai rămîne de făcut gîndirii analitice și sintetice decît să vorbească de smintire, sau atunci să se smintească puțin ea însăși?

Cum simte Varlaam, smintirea este, într-un fel, lotul omului. Ca și tragicul antic, sau ca hybris-ul lui, nesăbuința lui, a cărui transcriere românească ea este, smintirea poate

indica ruperea de nivel — în încercarea de a sări pe altă orbită. Despre „geniu“ s-a spus demult că înfrînge regulile, spre a prescrie pînă la urmă altele. Iar dialectica se ivește în lumea gîndului ca o smintire organizată. Căci în timp ce Kant spunea că intelectul se încurcă fără ieșire în patru antinomii, Hegel vine să spună că nu sînt doar patru, ci o infinitate de antinomii, iar cugetul nu se încurcă în ele, ci tocmai bine se descurcă.

Ba smintirea e într-atît lotul omului, încît, dintr-o parte ca și din alta, ne apărem unii altora a sta sub semnul ei. Cine nu este smintit față de celălalt? Chiar în imediat se întîmplă așa. Alecsandri întreba odată pe doctorul Meyer, pare-se, dacă n-a constatat un grad de sminteală la bucureșteni. Tînărul care se desprinde puțin de tirania vitalității și se prinde în delirul culturii îi este celuilalt un smintit; dar smintit este și cel care *nu* consimte culturii, adică umanizării sale raționale, ci se lasă purtat de ritmurile și reluările fără ieșire ale firii. Smintit este eros-ul care nu trimite dincolo de el, smintită sportivitatea care nu educă.

E ca și cum ordinea adevărată a omului ar fi permanent dincolo de el, iar conștiința ei ar veni să răvășească lucrurile, înainte de a o împlînta în ele. Ești smintit și fără ceva, și cu ceva. Rațiunii mai adînci a omului i se potrivește cuvîntul, contradictoriu în aparență, al speculației religioase pe care a trebuit s-o înfrunte rostirea românească: „Întorsu-ți-ai fața și fui smintit“, spune *Psaltirea Scheiană*; dar și: „Fericit este cel ce nu se va sminti în mine“, cum spune traducătorul din 1648. Unde e buna așezare? Unde e înțelepciunea?

Astăzi nu mai avem înțelepți, se tînguia cineva: ființe superioare, ca înțelepții greci sau indieni, nu mai apar pe lume. — Poate că apar cu duiumul, dar nu mai au ce spune o dată pentru totdeauna omului. Totul a trecut,

în conștiința noastră de cultură, de la idealul stării și armoniei de așezare, la idealul echilibrului *în mișcare*. Așa cum matematicile nu mai sînt ale fixităților, ci ale proceselor, nu ale formelor, ci ale deformărilor, așa cum speculația nu mai poartă asupra substanței, ci a funcțiunii, cum s-a spus, înțelepciunea omului de astăzi este una luptătoare, căutătoare, una care riscă — așadar, nu mai are chipul clasic al înțelepciunii.

Dar în toată această strămutare a omului și a înțelesurilor lui despre lume, ceva a rămas, în chip surprinzător, nesmintit: o mică regulă de logică. E adevărat, tot ce e mare și adînc apare în lume cu un dram de sminteală; dar nu tot ce e smintit are sorți să fie mare. Regula de conversiune a universal-afirmativei nu pare a vroi să se clintească. Și mai ales pe ea o ignorăm, în anii noștri tineri.

Cea mai mare smintire este *să vrei* smintirea — și de aceea cuvîntul românesc, păstrînd sensul de strîmbătate, este atît de potrivit. Poetul care smintește versul și face vers liber fără necesitate (deci, pînă la urmă, fără libertate), sau falsul profet, care-și ascunde gîndul pentru că tot ce e profetic e „ascuns", ca și insul care vrea răsturnarea pentru că tot ce e mare e răsturnat, nu știu probabil nimic despre dreapta smintire și căile acesteia. De aceea le-ar prinde bine să se cufunde o clipă în prăpăstiile cuvîntului românesc, sau să vadă ce a vrut să spună diacul acela din Maramureș, cînd a tradus: „Întru menre sminti-se inima mea."

11. Nebun și netot

E ceva curios în negația românească: uneori nu desființează, ci înființează. Astfel, opusul lui bun este rău; și totuși, cînd negi pe bun, iese cu totul altceva, nebun,

după cum, cînd negi pe tot, îţi iese înainte ceva neaşteptat, un netot.

Pentru isprava bună şi constructivă pe care o poate face *ne*, în limba noastră, dă mărturie sugestiva descriere pe care o face Grigore Ureche, cronicarul, cu privire la virtuţile suveranului. Făcînd elogiul lui Pătru Milostivu, el spune: „Era domnu blîndu … nebeţiv, necurvar, nelacom, nerăsipitoriu …“ Ce se putea spune, la urma urmelor, mai adînc şi mai *pozitiv* despre suverani? Atîta tot li se cerea spre a fi mari, să nu fie prea lacomi şi risipitori; dar era nemăsurat de mult pentru firea omului căzut în domnie. „Către care lucruri nestatornice inima ta, împărate, s-au pironit foarte rău“, avea să traducă admirabilul scriitor Udrişte Năsturel, ceva mai tîrziu, iar el întregea astfel gîndul pozitiv, exprimat la modul negativ, al cronicarului.

Cineva care ar face logică fără să se mai gîndească la realităţi şi suflete — cum au ales să facă mulţi logicieni de astăzi — ar spune că funcţia de aci a lui *ne* este cea obişnuită, adică nu de a înfiinţa, ci, cu o altă negaţie, de a reînfiinţa: lacom şi risipitor au ceva negativ în ele, iar în logică simplă, negarea unei negaţii readuce la afirmaţie. Totul ar reieşi mecanic: repui în ordine ceva răsturnat.

Dar iată că la „bun“ şi „tot“ prefixul nu mai operează mecanic. El pare a face, pentru ordinea omului, opera de smintire pe care o făcea particula „s“ peste tot, cînd îşi punea gheara pe cîte un cuvînt. Omul devine *neom*: cel bun la trup şi la minte *înnebuneşte*, omul teafăr, întreg, încetează să fie un tot, poate ajunge *netot*; din om ca toţi oamenii devine un neisprăvit şi din om tare poate ajunge un *nătărău* (cu *ne* şi tare, care se zicea „nătare“, pare-se). Ba, pe deasupra, ne-a mai plăcut să împrumutăm şi pe *nătîng* şi *năuc* din slavonă, formate de-a dreptul

cu același prefix, care în definitiv este și slav. Singur *năzdrăvan*, luat și el gata făcut din slavonă (ne-zdravăn, dacă se poate simplifica), te scoate din galeria aceasta de smintiți și te mută în feeria basmului românesc.

Atunci, dacă funcția negației nu e chiar cea obișnuită, de a da opusul, ea ar părea totuși limitată: ar da, e drept, ceva diferit de opusul la care te aștepți, dar cu un sens rău de fiecare dată. Numai că nici acest lucru nu e întotdeauna adevărat. Ce sens ales, deloc rău, chiar dacă într-un fel limitat și el, avea *negrăitoriu* în limba veche: însemna „care nu are gînduri ascunse“ ! Dacă *neajuns* are un sens pejorativ încă (deși e tare interesant de văzut cum de la a ajunge s-a sfîrșit la acest înțeles), în schimb *negreșit* și mai ales *neapărat* sînt uluitoare, căci exprimă ceva cu totul nou față de cuvîntul primitiv: necesitatea. La negreșit încă mai poți înțelege felul cum „fără greș“ a putut însemna sigur, hotărît; dar cum oare s-a făcut ca din lipsa de apărare să sfîrșești la: ceea ce trebuie numaidecît, ceea ce e obligator să fie ? Poate doar în sensul că bietul om, fără apărare în fața altor oameni, era sub ne-voie; sau bietul om, fără apărare în fața duhurilor oarbe ale lumii, era sub vremi...

De altfel, în cazul lui *ne*, nu cuvintele gata făcute sînt vrednice de reținut, ci *capacitatea* prefixului de a face cuvinte, ba chiar de a face tot ce-i place, ca tăgadă, în vorbirea noastră vie. Cu *ne* te plimbi peste toată lumea, spre deosebire de *in*, latin și apoi francez (din inflexibil, de ex.), pe care l-a înlocuit sau pe care îl provoacă, îl înfruntă și-l biruie statornic. S-a încins aci o luptă de toată mîndrețea între cele două particule, una din acele lupte la fel de spectaculoase ca pe arene. Dar cine stă să prindă, în nevăzutul limbii, disputa dintre *ne* și *in* ?

Au apărut, de prin 1960 pînă în 1967, patru volume care n-ar trebui să lipsească din biblioteca nici unui

cărturar român: *Studii şi materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română*, scoase de Institutul de lingvistică din Bucureşti. (Deocamdată, însă, aproape nici un nespecialist nu pare să fi auzit de ele.) Printre atîtea contribuţii de preţ este aceea despre *Prefixul negativ in*, de Florica Ficşinescu, unde se evocă din plin concurenţa dintre *ne* şi *in*.

E sugestiv la culme să vezi că *in* dă derivate mai ales cu adjective, în timp ce *ne*, după cum se ştie, se aplică oriunde, şi la substantive, şi la adjective, şi la verbe, ba dă chiar locuţiuni („nelalocul lui"). La fel de sugestiv este să afli că între *ne* şi *in*, atunci cînd unul nu desfiinţează pe celălalt, se petrece o specializare: derivatul cu *in* este folosit în accepţiune morală (inflexibil, insensibil, inabordabil), pe cînd cel cu *ne* dă doar contrariul primitivului (neflexibil, nesensibil, neabordabil). E ca şi cum, cînd *in* nu-şi face datoria să dea opusul, *ne* ştie s-o preia el. Dar altminteri derivarea cu primul dă în general tocmai noţiunea opusă, pe cînd *ne* săvîrşeşte tot felul de făcute şi nefăcute. Iar în timp ce *in*, cum spune autoarea articolului, este constant ataşat la neologisme, dînd derivaţi ce au întotdeauna corespondenţi în limbi străine, derivaţii lui *ne* apar pe trupul cuvintelor autentic româneşti, de care *in* nici nu cutează să se apropie (nefiinţă, netrebnic, nestrămutat) şi neagă tot ce vrei, cu o uşurinţă pe care n-o găseşti lesne în alte limbi, ba dă îmbinări expresive, poate fără echivalent, ca: greu-negreu, cînd-necînd, voie-nevoie, ploaie-neploaie.

Căci într-adevăr cu *ne* te joci de-a negatul în toată împărăţia vorbirii. Concurenţa cu *in*? Dar *ne* te face să înţelegi limpede ce înseamnă o unealtă vie şi una moartă, mecanică, a limbii. O clipă, *ne* face lui *in* cinstea să-l înfrunte, ca pe un oaspete al limbii. Pe urmă îşi vede de joaca lui suverană.

Nici vorbă, așadar, ca *in* să-l poată înlocui pe *ne*, ci doar invers. Și în timp ce *in* are o „nemărie“ în el (ca să-l calificăm cu derivatul lui *ne*, ce însemna în limba veche „modestie“), *ne* are o *in*dependență suverană, care-l face să tăgăduiască totul nebunește, de parcă ar vroi să „nebuneze mîndria ceștii lumi“, îți spui.

Atunci se întîmplă lucrul acesta neașteptat, că, putînd nega tot ce-i place, limba română pierde, parcă, tăria negativului. În definitiv ea neagă orice fiindcă exprimă, poate mai bine decît alte limbi, atît făcutele, cît și nefăcutele lumii. Dar negația care se poate împlînta peste tot nu mai desființează întotdeauna, ci uneori colaborează. Nu se poate ca o tăgadă care se extinde atît de mult să mai suspende lumea. Negi cît vrei, tăgăduiești ce-ți place, drăcuiești, dar faci treabă.

Căci pînă și neființa are ceva de făcut, în lumea românului. Iar Nefîrtate rămîne el Nefîrtate, dar e făptura creatorului și el, așa încît trebuie pus la lucru. Cu smințiți, cu neoameni, cu diavoli, lumea asta trebuie să meargă înainte. Și cînd s-a apucat de treabă — cînd negațiile istoriei nu i-au fost radicale —, lumea aceasta a noastră a trecut cu negația peste negație, a zis „ba nu“, adică a pus ba peste nu, și a plecat în marea aventură.

12. Ba nu

„Inimei ba să-i poți porunci“, spune înțelepciunea noastră. E prea puțin să-i spui *nu*, cînd ea se smintește, cum are prea des ispita să facă. „Nu“ este un simplu refuz, care poate fi tăios, dar și amabil în definitiv, neavînd în orice caz nimic dojenitor în el: nu, mulțumesc, mă scuzați. „Nu“ este rece și sumar. Ca să-l faci expresiv, trebuie

adesea să spui „nuuu?“; ca să-l întărești trebuie să spui: nu... nu, sau: hotărît, nu!

„Ba“ este scurt, dar își este suficient sieși (și totdeodată grozav de necesar altora, inclusiv lui *nu*). El spune, firește, și *nu*, dar mai spune vreo trei-patru lucruri, dincolo de acesta. Exprimă din plin și o împotrivire, care sună uneori ca o îndreptare sau o punere la punct, alteori ca o dezaprobare; iar dezaprobarea poate merge pînă la condamnare, cînd nu-i place să ajungă la ironie.

Pe toate acestea le simți de-a dreptul în *ba* și nu le găsești decît pe ocolite în *nu*. De aceea Eminescu n-a folosit pe „nu“, ci a scris:

Nu zi ba de te-oi cuprinde,

el simțind mai bine decît oricine cîtă împotrivire, punere la punct, dezaprobare, condamnare și poate ironie sînt în „ba“. De *acest* cuvînt se temea el în gura iubitei sale, nicidecum de „nu“.

Dacă ar fi să credem, de altfel, pe cunoscători și pe romancieri, „nu“ nici măcar nu înseamnă *nu*, în această materie, ca și în limbajul diplomaților, pare-se. Cînd o femeie sau un diplomat spun „nu“ — sîntem instruiți de experți — aceasta înseamnă „poate“, sau, la ultimul, o impoliteță. Fetele noastre din Ardeal, însă, spun mai simplu *baiu* (variantă a lui ba, „negație mai puternică decît nu, cu care răspundem la o invitație ce voim a respinge“, scrie dicționarul) și ele știu astfel să curme și speranțele, și diplomația.

Întrucît *ba* e mai tare, în primul moment, decît *nu*, îl putem folosi oricînd în acest ultim sens; dar cînd ne place, putem să-l folosim și în alte sensuri. Limba noastră a știut să se joace frumos cu negația (sau dacă se preferă: a transformat într-o joacă frumoasă mizeria negativului gol). Însă făcînd așa, deși acest „ba“ e mai tare decît „nu“ la

început, el devine pînă la urmă, tocmai prin bogăția lui, mai slab decît acesta. El era mai puternic pentru că exprima negația cu mai multă energie, precum și pentru că avea mai multe posibilități și nuanțe. Dar bogăția reprezintă totdeodată puterea și slăbiciunea cuvintelor.

De aceea cuvîntul nostru a pus în perplexitate pe lingviști: el este o negație atît de tare, încît sare din matca simplei negații. Sau: e atît de tare, încît se neagă și pe sine ca negație. Doar cînd filologul are spirit filozofic, cum se întîmplă în cazul lui Hasdeu, abia atunci el ne poate descrie ceva mai cu noimă lucrurile.

În dicționarul latinist al lui Laurian și Massim din 1871 — cel în care cuvîntul vagabond, de pildă, era redat ca „bacabundu" („care se află în furie de Baccanthe") —, ni se spune că ba vine de la latinul *baha=bah*, sau de la italianul ori francezul *bah*, și că particula, „în fapta, este numai negativă, sau mai bine contradictoria". Dar dacă este contradictorie, e mai mult decît negativă, într-un sens, și poate să nu fie negativă, într-altul!

Tocmai așa o descrie Dicționarul cel mare al limbii române, ca nefiind negativă. Deși *ba* vine limpede dintr-un negativ slavon, autorul articolului despre această particulă scrie: „Ba, la origine, nu este o particulă negativă; intenția celui ce răspunde *ba* nu e de a nega ceva, ci numai de a arăta că el are altă părere. De aceea, *ba* poate atît de bine să stea în legătură și cu da, și cu nu." Firește, adaugă autorul, respingerea unei afirmații presupuse poate fi și o negare a ei: „astfel *ba* a ajuns să aibă sensul lui nu".

Ca exemplu că sensul originar al lui *ba* ar fi „dimpotrivă", „din contra", dicționarul ne dă încîntătoarele versuri populare:

Frunză verde ș-un bănuț,
Nu stă lumea într-un drăguț!
— Ba stă, zău, dacă-i mîndruț!

Și totuși, te întrebi: nu este și o negație? Cînd fata aceea din Ardeal — căci tot despre una din acele mocăncuțe, de pe la daci pînă mai ieri, trebuie să fie vorba — se înverșunează să spună că mîndrulțul ei face cît lumea, ea neagă ceva la început, în speță neagă un gînd întreg. Ea spune: *Nu e adevărat* că lumea nu poate sta într-un drăguț. Dacă e unul ca al meu...

Hasdeu spune limpede — cum trebuie s-o admită toți filologii, cu excepția latiniștilor — că ba al nostru este „ba de la ruteni, bohemi și poloni", care la ultimele două popoare, scrie el, funcționează ca la noi. Rămîn să ne-o arate în continuare specialiștii; dar Hasdeu nu șovăie să dea ca sens originar tocmai negația și să explice pe *ba* din perspectiva ei.

Pentru nuanțele — încă nedesfășurate aici — ale lui *ba*, Hasdeu găsește o întemeiere numai în două înțelesuri originare: întîi, în înțelesul de *nu, defel*, și în al doilea rînd în înțelesul de *dar, cu atît mai mult*. Iar el adaugă: „în ambele sensuri, *ba* exprimă o opozițiune, dar în primul sens opozițional este negativă, în sensul al doilea restrictivă, iar o restricțiune este și o afirmațiune totodată".

Peste ce minune de gînd dă Hasdeu, cu instinctul său filozofic și filologic, aici! Dintr-o dată te poți ridica în tăriile speculației, spre a te gîndi la acel „omnis determinatio est negatio", prin care Spinoza uimea și încremenea gîndirea filozofiei. Din perspectiva vieții lui *ba* în limba noastră, unde el devine din negativ un întăritor și poate intensifica atît pe nu (ba nu), cît și pe da (ba da), Hasdeu te autoriză să spui dimpotrivă, că „omnis determinatio est affirmatio".

Sînt aci două lumi și două mentalități; nu numai două metafizici, dar și două feluri de a ataca viața și realitatea istorică — iar lumea lui *ba* se trage către una din ele, ca înspre cea adevărată și însuflețită.

Dacă spui că restricția neagă, sărăcești lumea și — sub nostalgia cine știe cărei afirmări totale și supreme — te înstrăinezi de bogăția fenomenelor ei, de fenomenologia ei. Dacă, în schimb, înțelegi că restricția afirmă, că ba nu rămîne un simplu nu, ci devine un fel de „nu e adevărat acest lucru, dar ...“, atunci consimți întruchipările reale și iei lumea în brațe. Așa a făcut Hegel, care s-a chinuit atît de mult și atît de glorios pînă la urmă să explice, pe limba sa, că *nu* trebuie să însemne ba. Așa face viața, care știe tot atît de puțin românește cît Hegel.

Nu stă lumea într-un drăguț. Ba stă, zice fata. Nu stă speculația filozofică în graiul românesc. Ba stă, vine cîte un cuvințel să spună.

13. Despre lucrările lui ba

„Ba“ a făcut o lucrare extraordinară în lume: a dat dialectica. Din păcate, n-a făcut-o sub numele său, așa încît n-a putut lua brevetul de invenție, în istoria culturii noastre.

Dialectica, într-adevăr, s-a constituit sub semnul *negativității*, în care Hegel vedea principiul de viață și de mișcare al gîndului. Dar ceea ce spune forțat negația obișnuită exprimă firesc ba. Și de aceea îndrăznim să spunem că Hegel a vorbit în termeni de „nu“, dar a gîndit în termeni de „ba“. S-a întîmplat întrucîtva ca în cazul artistului francez Henri Rousseau, zis Vameșul, ce pare-se a pictat o plantă exotică absolut imaginară, pe care totuși naturaliștii aveau s-o găsească în jungla indiană. Să vorbim deci de o plantă din codrul românesc, descrisă de Hegel sub „nu“.

Negația *desființează*, dacă e luată în înțelesul ei absolut. Dar în înțelesul ei obișnuit negația *respinge*; într-o privință poți spune (și Hegel o spune adesea) că negația

doar *restrînge*; în orice caz, fie că atacă însuși faptul de a fi sau numai felul de a fi, negația *suspendă*. Și aici ar părea să se oprească virtuțile ei. Dar Hegel vrea mai mult pentru ea: vrea ca ea să *opună*. Și pentru că opune înseamnă a ob-pune, a pune în față, negația la Hegel sfîrșește prin a *pune*, adică a nega poate să însemne a afirma.

Dar aici începe scandalul. Cum poți susține că negația afirmă? Trebuie, în cazul lui „nu", să înfrunți toată repulsia pe care o resimte conștiința gînditoare față de negativ. Această repulsie s-a ivit și în alte cazuri ale culturii noastre. În matematici, numerele negative au fost multă vreme respinse, întocmai cum erau mai tîrziu cele imaginare: cum să dai virtuți pozitive negativului, cum să operezi în real cu imaginarul? Astăzi încă sîntem în fața unei proaste denumiri, care ne lasă undeva o insatisfacție: numim electricitate „negativă" tocmai pe aceea care face atîta treabă cu electronii. Umanitatea denumește lucrurile prost, dar face treabă bună. Hegel a vorbit prost — sau provocator, pentru că nu avea cum face —, dar a făcut treabă bună, ori nebună, după voie.

Dacă este nepotrivit să spui că dialectica ar fi trebuit să apară la noi, în spațiul Dunării de Jos — cum este să spui că Orfeu e de la noi, că Diotima lui Platon e de la noi —, are totuși oarecare rost să crezi că sîntem în măsură să-i primim mai bine mesajul decît alte limbi și cugete. În orice caz, sîntem oarecum în spiritul ei; purtăm în noi ceva din fluiditatea ei. Iar lucrările lui *ba* pot să ne-o arate.

Căci *ba* este lucrător; el reprezintă o subtilă negație activă, nu una paralizantă, cum e confratele său rigid, „nu". Pe acest „nu" l-a putut înhăța logica formală, l-a putut îngheța în bivalență logistica, iar cibernetica l-a transformat în categoricul zero, care vine să se cupleze cu unu și să facă așa, în doi, nemaiauzitele isprăvi de astăzi,

care pleacă totuși de la un simplu da și nu, deschis-închis, trece curentul — nu trece. E un miracol, și acesta. Dar a rămas pe de lături „ba", pe care logica matematică nu-l poate formaliza, fie că-l întîlnește rostit, ca în limba noastră, fie că e numai gîndit, ca în limba lui Hegel și a altora.

Ba acesta nu e chiar de la începutul lumii, ca *nu*; nu e din vremea cînd nu era nimic, cînd era neant, cînd materia era, cum zic grecii, în „neființa informului". *Nu* ar putea fi înaintea lui *da*, în timp ce „ba" stă în miezul lucrurilor și le presupune. Dar deși mai tînăr decît *nu*, el are toate puterile acestuia, iar cînd e vorba să nege, o face chiar mai apăsat decît celălalt — și așa își începe el lucrările.

Tot întreb, inima mea,
Asculta-te-voi ori ba?

Pentru că este de-al lumii, și nu venit din neant sau sortit doar să nimicească lucrurile, „ba" pierde degrabă funcția aceasta de a *desființa* un conținut ce-i stă în față; el alunecă firesc spre o a doua funcție a negativului, aceea de a *respinge*. Iar lucrarea sa dintr-o dată e mai subtilă decît a lui „nu". La întrebarea: „Vii?" poți răspunde: „Nu", sau: „Nu vin", e totuna. Dacă însă răspunzi, „ba", spui *nu*; dacă răspunzi „ba vin", spui *da*. Cum asta? Pur și simplu pentru că *ba* a analizat întrebarea și a văzut că ea implică două lucruri: nu-i așa că vii? nu-i așa că nu vii? Iar ba singur răspunde: nu (vin), pe cînd „ba vin" răspunde; nu-i adevărat că nu vin, iată că vin.

Așa se întîmplă că, în timp ce „nu" rămîne „nu" pe toată întinderea ariei unde se exercită, fie că e singur, fie că însoțește alt cuvînt, „ba" este cu adevărat social și dialectic, adică stă de vorbă și dă replica, încetînd să nege pur și simplu, ori de cîte ori stă lîngă alt cuvînt. Pînă și lîngă *nu* el spune mai mult decît „nu"; cu atît mai mult

spune altceva lîngă orice alt cuvînt. Ce ușor îi va fi deci să întreprindă o nouă lucrare, cea de *restrîngere*, pentru care Hegel cerea circumstanțe speciale („negație specifică"). Restrîngi și spui, într-o sferă determinată: ba e așa; ba e altfel. Și nu numai că restrîngi, dar — ceea ce nu putea face „nu" — indici o gradație: ba chiar, ba încă, ba unde mai pui că. Ai analizat o presupunere și ai adaus, pentru ea, nu numai o restricțiune, dar și un adus, cu dublul joc pe care-l poate face ba.

Iar acum, cu o nouă lucrare, vine să *suspende* și el, cum făcea negația, dar cu un balans, cu un dublu joc, de care nu știa nimic mecanizata negație. Trecerea aceea de la anulare la afirmare, care îi era atît de grea lui Hegel, suspendarea aceea, care, sub semnul negație, lăsa un gol, acum sub semnul lui *ba* aduce un preaplin. N-ai decît să repeți pe ba, să spui: ba ici, ba colea, ba asta, ba alta, și ai suspendat, pentru că ai afirmat mai mult decît trebuia. Hegel joacă asupra echivocului lui *aufgehoben*, care înseamnă suprimat, dar și suspendat în sens pozitiv. „Ba" însă poate lăsa pe „supendat" în sens negativ, dar el suprimă tocmai pentru că afirmă: ba una, ba alta, care e cînd una, cînd alta, nici una, nici alta, adică și una, și alta — cum te silea să admiți Hegel. Ba nu te silește, ți-o spune de-a dreptul.

Dacă deci el desființează *punînd prea mult*, adică venind cu posibilul asupra realului, învăluind cu oricîte ba-uri (ba și asta, ba și asta) puținătatea a ce este, cum să nu-i fie lesne lui „ba" să se *opună*, dacă vrea, sau să pună tot ce vrea? Negația își trăgea sufletul să ajungă pînă la afirmație, *ba* însă joacă tontoroiul cu afirmațiile pe care le aruncă în lume.

Și atunci, în clipa cînd vezi îndrăcirea aceasta a lui „ba", ceva în gîndul tău îngheață, îndărătul jubilării de a vedea ce bine reușesc lucrările lui ba. Nu cumva reușesc prea bine? Nu cumva *ba* acesta, care te poartă atît de ușor

printre stîncile negativului, suflă prea puternic în pînzele gîndului? Nu cumva este o unealtă a gîndului, dar și una a celuilalt, care-ți sminteşte gîndul?

Poate că „nu“ este al morții, al anulării, al extincțiunii în zero, totuşi al omului; pe cînd „ba“ este și al altcuiva, pitit îndărătul omului.

14. Discurs despre Nefîrtate

Dracul nu zice „nu“, zice „ba“. Cine trece peste această distincție în sînul negației (și cîteva mari limbi ale lumii trec), pierde nu numai ceva esențial cu privire la negația însăşi, pierde ceva esențial și pentru înțelesul vieții: firea dracului.

Zeii mor, laolaltă cu civilizațiile lor. Pe de altă parte, „Dumnezeu a murit“, spunea Nietzsche, și după el o spun mulți alții. Îngerii pieriseră încă dinainte, de cînd Hegel arătase că mijlocirea e suverană, desființînd astfel orice nemijlocire, orice ideal de intuire directă. Despre toți, aşadar, s-a spus că s-au stins. Numai despre drac n-a îndrăznit încă nimeni să spună că a murit.

Nici nu o poate spune. El nu reprezintă un fantastic *nu* spus acestei lumi totuși reale, nici vreun *da* atît de copleșitor ca al zeilor, sau atît de gingaș ca al îngerilor, încît să aibă nevoie de o altă lume — și să se risipească o dată cu ea. Este un simplu „ba“ spus *înăuntrul* lumii, dar unul multiplicat la nesfîrșit, care poate fi rostit pentru fiecare lucru și ispravă în parte. Ca atare, el este constitutiv lumii și fabricat neîncetat de ea. E anti-omul, al cărui chip este la fel de necesar înțelegerii omului, cum este, în fizica de astăzi, antimateria pentru materie.

Poate că într-un tratat viitor, cînd fizica va şti să anexeze și viața, va exista de asemenea un capitol despre

omul cu semn negativ. Poate că omul creat artificial va putea fi obținut și așa, pe dos, dacă prin imposibil se dorește. Deocamdată însă trebuie să-l căutăm prin cărți învechite, prin eresuri și, mai ales, prin credințele cîte unui popor care știe ceva despre algebra existenței, cum e poporul nostru.

S-ar putea deci — lăsînd deoparte tot ce e superstiție sau viziune teologală, de mult depășită, și reținînd doar ce poate fi înțeles științific, pe linia antropologiei, sau sugestiv pentru un înțeles științific al omului — ca viziunea noastră despre drac să reprezinte o *contribuție românească la cunoașterea omului*. Ea n-ar fi de disprețuit, poate mai ales astăzi. E de ajuns să-ți amintești că un Toma de Aquino, scriind într-o limbă unde nu exista tocmai „ba", susținea că sînt pe lume mai mulți îngeri decît diavoli, ca să înțelegi că mitologia românească, pentru care, dimpotrivă, există mai mulți diavoli decît îngeri, are ceva de spus lumii. Căci recensămîntul întreprins de cultura noastră populară pare mai exact decît al Aquinatului și al cîtorva de astăzi.

Ca și oglindirea, într-un fel, dracul e antiomul; de aceea nici nu e fără de om. Și nu e nimic rău în el, la început. Ce rău este, în principiu, ca spirala aminoacizilor din chromozomi să se răsucească într-o parte ori într-alta, să fie dextrogiră, nu levogiră? Și totuși, dacă răsucirea ar fi alta, ca într-o oglindă, lumea vie s-ar îndrăci, spun parcă învățații de astăzi. O simplă răsturnare de semn, și lumea ar fi de neîndurat.

Dar lumea aceasta de neîndurat este cu noi, e chipul nostru, doar văzut altfel. Și se întîmplă uneori și în viața obișnuită să întîlnești cîte un chip de om ce-ți e nesuferit. Seamănă cu cineva, îți spui, cu cineva pe care îl detești. Și deodată îți dai seama că seamănă cu tine: că simpla ta oglindire în altul îți arată fața Nesuferitului din tine.

Cum poate fi el părăsit? Aruncat în iad? El nu vine dinafară și nu face vreun rău fizic omului, ci doar unul moral; îl ispitește. E fratele său, Fîrtatele. Doar i-ai schimbat puțin numele, i-ai pus înainte un ne-, care nu neagă în definitiv. Nu e frate, doar în sensul că nu are *sentimente* frățești, că e în dezbinare. Altminteri ți-e frate. Iar pe el, care dezbină toate, ești dator să-l unești cu toate.

Într-adevăr e admirabil, în viziunea noastră populară, că — spre deosebire de alte viziuni, unde e vorba de un rău radical — diavolul trebuie salvat și el: într-o legendă de-a noastră, Noe îl ia în arca sa și pe acesta, scăpîndu-l de potop și restituindu-l societății viitoare. Suprimarea diavolului nu poate fi violentă, așa cum nu-ți suprimi chipul lăuntric, cel răsturnat, dacă sfărîmi oglinda de afară, pur și simplu. Suprimarea lui Nefîrtate se face abia indirect, prin frățietate: „Cînd doi inși spun același lucru deodată, crapă un drac de ciudă", lămurește o legendă de-a noastră. Cînd se obțin armonia, acordul, înfrățirea, dispare Nefîrtate, atîta tot. El este, nu ura, nu răutatea, ci indiferența, neutralitatea, neparticiparea.

Aici, în primul rînd, viziunea noastră populară ar avea ceva de spus pentru lumea indiferenței și a neutralității, în care cultura europeană pare a fi intrat și a se fi adîncit tot mai bine. Iar aici, ca în atîtea rînduri, înțelesul românesc al lucrurilor se întîlnește cu cel al lui Goethe. În *Faust I*, Gretchen, care e tot atît de naivă și adevărată ca o ciobăniță din folclorul nostru, este întrebată de erou, într-un rînd, de ce nu-i place prietenul său atît de ales, care nu e altcineva decît Mefisto? Iar Gretchen, neștiind să spună bine lucrurile și neavînd la urma urmelor ceva de imputat celuilalt, spune totuși lui Faust un lucru neașteptat de adînc și mai osînditor decît oricare pentru drac: „Se vede limpede că nu ia parte la nimic." Atîta tot e dracul, cel care nu ia parte la nimic, indiferența.

Dar toate acestea se pot transcrie mai riguros, sau în orice caz se pot transpune pe planuri mai ridicate. Dracul poate fi și matematician uneori, și în orice caz își dă aere de om de cultură. El reprezintă, simbolic, numărul doi și triumful lui doi: nu numai dezbinarea, dar și orice dualitate. Antinomiile intelectului, acceptate cu perfectă neutralitate, paradoxele lui, înfundăturile lui, țin de Celălalt. Intelectul însuși (ca opus rațiunii, cu distincția ce se face în hegelianism și atît de categoric în criticism) este ori poate fi organul principal sau exclusiv la diavol.

În timp ce, dintr-o perspectivă mai adîncă, numărul doi este instabil, trebuind să trimită necesar la un al treilea (așa e în dialectică, în viață, ca și în eros-ul ce bun), funcția dracului este de a îngheța lucrurile în doi, de a opri numărătoarea la doi. De aceea tot ce este în-doit are ceva diavolicesc în el, fie că stăruie în real, fie că o face în gînd. Este expresia lumii stătătoare, blocate, închise.

„Huis clos“, spunea Sartre. Numai că el adăuga: „L'enfer c'est les autres“, infernul sînt ceilalți, pe cînd în viziunea românească infernul este *lipsa* altora, ne-participația, nefrățietatea.

Și e prima lecție despre viață și societate, pe care ți-o dă întîlnirea cu Nefîrtate. Sau, în termenii populari:

Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un'se-ncepe...

15. Împelițatul

Întruparea are loc într-un singur trup, pe cînd împelițarea se poate face în oricîte piei. Dintr-o dată dracul săvîrșește astfel o ispravă exact contrarie celei de a te îngheța într-o alternativă, cum putea face: te pune într-o

fluiditate fără de capăt. E specialitatea lui de a opera prin contraste, adică la extreme, la hotare.

Dacă ia pe „ba“ singur, el te pune într-un da ori ba fără ieșire; dacă ia pe „ba“ însoțitor de ceva, te face să spui: ba și asta, ba și asta. El le pune în joc pe amîndouă, întrucît și în îngheț și în dezgheț total zace ceea ce îi place lui, neutralitatea, indiferența. Dar echilibrul vieții se pierde cînd omul nu stă să aleagă decît între două sau cînd, dimpotrivă, are de ales între prea multe.

Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un's-ncepe!
De la ochi, de la sprîncene,
De la gîtul cu mărgele,
De la buze subțirele...

Inima omului se întreabă numai, ca să se desfete. Dar Împelițatul îi răspunde, ca s-o prindă în atîtea ispite încît, pînă la urmă, s-o desprindă de dragostea reală. Îi spune: „ba de ici, ba de colea“, o plimbă prin lumea posibilelor, îi pune înainte toate împelițările cu putință ale unei ființe reușite, așa încît mută inima în irealitate.

Nu au făcut romancierii așa? „A force de parler d'amour l'on devient amoureux“, știe să spună Pascal, dinainte de nașterea romanului modern, iar tot ce a venit de atunci l-a confirmat. Sentimentul cel mai adînc al ființei umane, iubirea — adînc în întruchipările sale spirituale, adînc la treapta dintîi ea însăși — a riscat, în societatea nouă a omului, să-l mute pe acesta în irealitate, în simulare și prea adesea în perversiune. Nu sînt vinovați, firește, romancierii, cum nu sînt vinovați poeții: viața nu merită să fie trăită fără comentariul ei. Dar în orice comentariu zace un germene de îndrăcire, și toate întrupările gîndului critic sînt statornic primejduite de împelițările lui.

Sub această ambivalență stă întreaga lume modernă. Romancierul face parte el însuși dintr-o structură spirituală, cea a omului care a ieșit de sub tirania realului și a declanșat posibilele, omul, așadar, care a înlocuit întrupările cu împelițările. Aceasta și este marea noastră cucerire, într-un fel. Dar stăruie riscul să fie și cucerirea celui din oglindă.

Ce semnificative sînt cuvintele și de astă dată: pentru antici, posibilul era mai slab decît realul, „dinamicul" era mai slab decît „energia", care însemna actul. Pentru noi, dimpotrivă, dinamicul și dinamismul reprezintă acțiunea, pe cînd energia înseamnă simpla putință. De altfel, anticii nici nu știau de posibil ca atare: știau de *virtual*, care duce la realizare și care deci e sortit să se întrupeze. Noi însă știm despre toate posibilele și încercăm să le punem în joc, fie că e vorba de posibilul *posibil*, fie că e vorba de posibilul *imposibil*, cum știau să deosebească medievalii. Iar în timp ce în lumea lui Homer bărbații se îndrăgosteau rînd pe rînd de o Helenă reală, începînd din *Faust II* al lui Goethe oamenii se îndrăgostesc de o Helenă posibilă, adusă miraculos pe un ecran, la propriu, într-un uluitor scenariu pe care poetul l-a scris dinainte de a se inventa arta posibilului imposibil, cinematografia.

Căci este o împelițare și în cinematografia aceasta. În pielea, în membrana peliculei, încap poveștile noastre toate, vorbindu-ne nu despre ceea ce a fost și este, cum istoriseau oamenii altădată, ci despre tot ce ar putea să fie. Dar același primat al posibilului asupra realului este mîndria noastră, tocmai. Ce ar fi rămas știința dacă întîrzia prea mult la realul dat, cum făceau grecii cu știința lor descriptivă, și dacă n-ar fi trecut la realul posibil, al experimentului, la realul spectral, al fizicii, și la realul fictiv, al matematicilor? S-a spus, de către filozofii mai

noi ai științei, un lucru tulburător de adevărat, care poate privi și pe romancier, și pe cineast, ba chiar pe omul de stat uneori. S-a spus că în științe nu mai operează *de ce?*, întrebarea naivă a determinismului linear, ce riscă să aducă un lanț cauzal necruțător ca în fatalism; operează întrebarea *de ce nu?*, a unui determinism mai subtil, o întrebare ce în același timp poartă în ea și un fel de răspuns sau îndemn: de ce să nu încerc?

O extraordinară libertate rațională s-a trezit astfel în om, una care — respectînd în ultimă instanță reflectarea realului — a știut să reflecteze *asupra* realului și să impună acestuia alte chipuri, care în fond sînt cele ale posibilului desprins din el. Acest lucru, dacă interpretăm bine, îl spunea Lucian Blaga, în cartea sa *Eonul dogmatic*. Dacă ea n-ar fi fost intitulată astfel și gîndită în prelungirea unor probleme teologice pe care, în fapt, autorul le lăsase de mult în urmă, cartea lui ar fi astăzi una din marile opere ale gîndirii europene. Dacă s-ar fi intitulat *Eonul axiomatic*, așa cum era deopotrivă legitim s-o facă, noi nu ne-am sfii s-o trecem astăzi lumii ca un mare cuvînt românesc. Căci acest lucru îl spune ea: am cîștigat libertatea de a prescrie realului o realitate la voie, dar desprinsă din el, cum facem astăzi.

S-a produs în felul acesta, în lumea modernă, o dezlănțuire aidoma celei pe care Goethe ar fi numit-o „demonie“; s-a produs demonia raționalului, care este și una a experimentului, și una a tehnicului în fond, amîndouă expresii ale rațiunii active. Acest „de ce nu?“, pe care și l-a spus romancierul, pe care l-a spus cineastul, pe care îl spune muzicianul, cînd își dă singur, ca pictorul, paleta sa de sunete fundamentale, reprezintă un „de ce nu?“ frate bun cu cel al sistemelor axiomatice, care au venit, pare-se, să schimbe de un veac și ceva încoace fața matematicilor. De ce nu alt sistem de axiome? s-au întrebat

acestea. De ce nu altă facere cu putinţă? Şi într-un fel, lumea de astăzi trăieşte, zboară în spaţiu, se hrăneşte şi visează din mila acestui „de ce nu?“, trezit în om acum cîteva veacuri. Dumnezeul medieval era un fel de răspuns la „de ce?“. Omul fără Dumnezeu e răspunsul la „de ce nu?“.

Ce e surprinzător este că dracii se simţeau la fel de bine în prima lume, unde mişunau, ca în cea de a doua, de la Renaştere încoace, unde nu încetează să se plimbe printre noi şi cîteodată în noi. Ai fi crezut că ei sînt sortiţi să piară, o dată cu ieşirea din actualitate a divinului, de care păreau să ţină şi ei, în fond. Dar nu s-au dat bătuţi.

Căci lumea noastră este admirabilă şi nouă, ca nici o alta ştiută dindărătul ei, dar are undeva umbra Împeliţatului peste ea. De aceea, văzînd că limba noastră ştie s-o sugereze, ne gîndim cîteodată, în perfectă naivitate, că am face un serviciu tare bun unei părţi din umanitate dacă am reuşi s-o învăţăm româneşte. Ne mai gîndisem la aceasta în legătură cu „computer“, care e rudă bună, după obîrşie, cu românescul „cumpătat“. Dar o spunem acum în legătură cu întrupările gîndului, care pot fi şi împeliţările lui.

16. Dracul gol şi demonia lui Goethe

Toată problema vieţii şi societăţii nu este să nu existe dracul; este să nu existe dracul *gol* — pare a spune înţelepciunea românească.

Cu dracul lumea are ce face, dacă ştie să-l pună la treabă. De altfel, dracul e meşter mare şi are meritul, într-o lume pornită spre lenevire, că e plin de ambiţii. „Multe pe lumea asta le-a făcut şi diavolul“, spune cîte o legendă românească: atunci cînd a făcut Dumnezeu ierburile,

a venit și dracul să facă buruienile, neghina și scaieții. Este și asta o ispravă, în definitiv, și unui Goethe îi plăcea o asemenea demonie a firii, după cum ea trebuie să fie pe placul naturaliștilor, cărora le-a oferit material de lucru.

Dar mai ales în lumea omului și în sînul universului artificial al omului dracul se dovedea meșter. Din păcate, la lucrurile pe care le-a făcut, el n-a știut să pună și „suflet", spune legenda. Așa a făcut el casa, dar ea n-avea lumină, adică ferestre și uși. A făcut carul, dar nu putea să-l scoată din casă. A făcut focul, dar nu se aprindea... Le mai trebuia ceva mic de tot, puțină flacără de viață. Totuși, principalul îl făcuse el, Neogoitul, cel care nu se mai potolește.

Sînt așadar puteri multe în drac, după folclorul nostru. Sînt chiar atît de multe, încît ele nu mai ajung să fie în slujba omului și a vieții, iar atunci puterile rămîn libere, dracul e gol. În clipa aceea, abia, dracul devine îndoielnic omului.

Despre aceste puteri goale, îndoielnice nouă, vine să vorbească demonia lui Goethe. Creatorul acesta, care întîlnise ceva din diavol încă din tinerețe, sub chipul lui Herder, cum mărturisește singur, sau sub chipul prietenului său Merck; artistul acesta care el însuși, în ceasul puterii sale de „olimpian", avea să poarte uneori pe diavol în el, credea că poate îmblînzi pe Celălalt sau chiar ocoli, păstrîndu-i însă funcția și dîndu-i alt nume: ființă demonică.

Așa cum îi întîlnești conceptul, mai peste tot, dar în special în *Convorbirile cu Eckermann* și la finele autobiografiei *Poezie și adevăr*, demonia lui Goethe ține de o admirabilă, dar suspectă metafizicește viziune a lumii. Era vorba, spunea Goethe, de „ceva ce nu se manifestă decît prin contradicții... Acest ceva nu era divin, căci părea lipsit de rațiune; nu era uman, căci n-avea inteligență; nu era drăcesc, căci era binefăcător; nu era îngeresc, căci

părea adeseori că arată plăcerea răutăcioasă de a produce oarecare rău... Părea că *se complace numai în imposibil.*“ Iar Goethe adaugă: „Am dat acestei ființe numele de ființă demonică“ (în *Poezie și adevăr*, vol. II, p. 339).

Demonicul goethean poate apărea și în natură, poate fi și în lumea animală, dar el se ivește mai ales la om și în lumea omului. La artiști el se întîlnește mai mult în cazul muzicienilor decît al pictorilor, precizează Goethe în chip sugestiv. La oameni, în general, nu se ivește neapărat în cazul celor eminenți, cît mai ales la cei cu puteri uriașe. Napoleon era demonic; ducele de Weimar — face el concesia, de curtean, dar și de mare ironist — era demonic. Dar Mefisto ? întreabă Eckermann. Mefisto nu era demonic, căci reprezenta „o ființă mult prea negativă“, spune marele poet.

Ce splendid *ba* („ba și eu sînt demonic“), avea să-i opună Mefisto lui Goethe, parcă împotriva voinței acestuia, cu partea a doua din *Faust*. Dacă demonia lui Goethe poate însemna ceva, atunci toată partea a doua din *Faust* este tocmai expresia demoniei cuiva, în speță, a lui Mefisto. În timp ce în prima parte a lui Faust diavolul e teribil de inteligent ca filozof, dar cam mărginit în materie de soluții, aici, în partea a doua, el se îndrăcește cu adevărat și dă, de-a lungul celor cinci acte, cinci uluitoare isprăvi, de speța casei care din păcate n-are geamuri și uși, a carului care nu iese din casă sau a focului care, din păcate, nu arde.

Într-un sens — și în termeni strict românești — se petrece în tot *Faust* revanșa lui *ba* asupra lui *nu*. Goethe făcea parte dintr-o lume, cea germanică, în care nu există „ba“, dar care l-a gîndit cu intensitate (dialectica) și l-a trăit cu pathos. O limbă în care există „ba“ se liniștește și devine într-un fel mai înțeleaptă: știe că multe sînt cu putință. Dar dacă nu ai pe „ba“ la îndemînă, riști să

consideri drept negativ ceea ce nu e doar negație și să spui pozitiv la ceea ce e, totuși, o tristă negație.

În orice caz, Goethe a trăit din plin fantastica aventură pe care o desfășoară, la nivelul lui lingvistic, *ba*-ul românesc. A trăit-o și teoretizat-o limpede, în împlinirile ei ultime și categorice: atît în opoziția înghețată (ca în „Vodă da și Hîncu ba"), cît și în dezghețul lucrurilor, în nestăvilita lor demonie, vom zice acum. În viziunea sa despre lume se întîlnesc două concepții caracteristice: *polaritatea*, respectiv polaritățile, și *demonia* însăși. Cîte polarități nu proclamă Goethe, în cîte dualități ultime nu sfîrșește el prin a îngheța lucrurile: sistolă și diastolă; contracțiune și expansiune, lumină și întuneric în teoria culorilor, masculin și feminin peste toată natura, *Hüben und Drüben* (un fel de presocratic aici și acolo, sus și jos, dreapta și stînga, înainte și îndărăt) și neîncetat altele. Dar toate acestea reprezintă numai prima funcție a lui *ba* (și a Celuilalt, căruia îi place să filozofeze cu intelectul, iar nu să pună în joc rațiunea), funcția de a bloca. A doua funcțiune, cea de a sări la extremul opus și de a debloca prea mult, este cea care ne interesează acum.

O putem trece tot pe seama diavolului, după cum îi putem da statutul de neutralitate reclamat de demonie ca și, în sens mai larg, de devenirea goetheană („nevinovăția devenirii", pe care avea s-o invoce și Nietzsche, ca un adevărat epigon de rîndul acesta); dar e momentul să lăsăm de o parte diavolii, daimonii și esențele metafizice, încercînd să dăm lucrurilor un nume științific sau măcar speculativ: este vorba de *primatul posibilului asupra realului*.

Este adînc semnificativ că Goethe însuși semnalează cît de mult se complace ființa demonică, despre care spunea că e perfect neutră, în *imposibil*. Posibilul imposibil al medievalilor, „dracul gol", să-i mai spunem o dată,

intră acum în joc. „Ba și asta e cu putință, ba și asta", spun eroii, pozitivi sau măcar activi, ai lui Goethe. Iar lumea lui este cea în care toate florile trebuie să crească, totul are drept la viață (*das Geltenlassen*, spune el, cu un termen ca și intraductibil), tot ce e posibil are drept să bată la porțile realului.

În *Wilhelm Meister*, abatele acela îndrăcit face o întreagă societate secretă pentru punerea în valoare a posibilului din oameni. Goethe, autorul, nu pare încă a simți riscurile întreprinderii, ambivalența ei. Dar o simte întrucîtva în *Afinitățile elective*, cînd pune în joc pe Herr Mittler, mijlocitorul, cu privire la binefacerile căruia începe să aibă îndoieli. Iar cu *Faust II* lucrurile sînt limpezi, fie că o mai vroiește Goethe ori nu: toate posibilele, atît cele posibile, cît și cele imposibile, se revarsă acum peste lume.

Este cartea cea mai stranie a umanității. Este în același timp cartea care ne privește pe noi, cei din a doua jumătate a veacului XX. E cartea celei mai „incomensurabile" — după vorba lui Goethe către Eckermann — reușite, dar tocmai de aceea e cartea gîndului care și-a ieșit din țîțîni. Și *Faust II* ar fi construcția dracului gol, dacă veacul XX n-ar trăi-o și n-ar umaniza-o; dacă veacul acesta nu i-ar pune ferestre și uși.

17. Întîlnirea noastră cu Goethe

Sînt cîteva cuvinte românești — petrecere, cumpăt, întruchipare, mai ales împelițare și ba — care te ajută să înțelegi pe Goethe. Dar la rîndul său Goethe te ajută să înțelegi cultura românească. Ce i se întîmplă lui Goethe este ce se întîmplă culturii noastre folclorice. Și ce poate rămîne, în noutatea lumii de astăzi, din valorile goetheene,

este ce poate rămîne din valorile și chiar din cuvintele noastre, în năzdrăvanul ceas de mîine.

Înainte așadar de a vedea ce i se întîmplă lui Goethe, să arătăm ce ni s-a întîmplat nouă cu el. Ne-am întîlnit cu Goethe ca și pe neașteptate, în prima jumătate a veacului XX — în ceasul, adică, în care am încercat să ridicăm cultura noastră folclorică la registrul cult — și am făcut-o în așa fel încît astăzi *nu se poate înțelege cultura noastră fără el*, așa cum nu poate fi înțeles veacul lui Eminescu și al lui Titu Maiorescu fără ceva din Schopenhauer. Numai că, în timp ce pe Goethe încă nu-l invocăm îndeajuns, părîndu-ni-se că vorbirea despre el n-ar fi vorbirea despre noi înșine, lui Schopenhauer, în schimb, i-am făcut o cinste prea mare.

Fiul lui Frau Adele von Schopenhauer, distinsa membră a cercului de doamne din jurul lui Goethe, reprezintă o seducătoare alee *secundară* în istoria gîndirii, și atîta tot. Este probabil că nici o altă cultură nu i-a reflectat gîndul într-o creație ca a lui Eminescu sau într-o luciditate critică de speța celei a lui Maiorescu. (De altfel, tot de către un român, un Cantacuzino, a fost tradusă opera sa capitală pentru întîia oară în limba franceză, și este bine de știut că într-un salon bucureștean s-a citit, iarăși întîia dată, din paginile acestea.) Numai compatriotul său, Nietzsche, avea să-i acorde atît de mult; dar își retrăgea curînd adeziunea. Noi i-am păstrat-o — chiar dacă un Călinescu va spune, cu o impresionantă pătrundere, că multe idei eminesciene pot fi de la Schopenhauer, dar suflul lor vital este altul — și am uitat, în fața acestui îndîrjit, la fel cum uităm în fața lui Kierkegaard sau a lui Nietzsche însuși, de vorba adîncă din *Învățăturile lui Neagoe Basarab* : cine n-are îndîrjire acela vede cerul.

Goethe este altceva, e altcineva. El n-are îndîrjire. E marele duh sănătos în cultura lumii, sănătos cum era și cealaltă

față a lui Eminescu (pe care numai Caietele lui în întregul lor ar putea-o arăta) și în orice caz sănătos cum a fost cultura noastră folclorică. Au lipsit numai cîteva decenii ca întîlnirea noastră cu Goethe să se petreacă, încă din veacul trecut, la un nivel *conștient*. Goethe, care întîmpinase cu emoție epica populară sîrbă și apoi pe cea neogreacă, ar fi înregistrat cu încîntare lirica noastră populară, scoasă la iveală mai tîrziu. Avea și el o natură lirică, mai degrabă decît una epică, întocmai folclorului nostru.

Dar el s-ar fi reflectat peste tot în folclorul românesc. Mitologia noastră populară, cu blînda ei însuflețire a firii, îi este mai apropiată decît cea nibelungică, în care nu se regăsea. Eresurile și păgînătatea credințelor noastre ar fi încîntat păgînul deliberat din el; primatul simțului artistic asupra celui filozofic este pe linia grațioasei sale desprinderi de filozofie („nu mă pot lipsi de filozofie și n-am ce face cu ea"); lipsa de sentiment tragic este ca a folclorului nostru, sentimentul luminosului, bucuria, „ocazionalul", pînă și ceva din împăcarea dorului sînt în Goethe, așa cum măsura și cumpătul nostru sînt goetheene, disoluția bună în devenirea întru devenire, în petrecerea vastă a lumii, e goetheeană, organicismul și sentimentul cosmic, primatul naturii și născutului asupra făcutului sînt goetheene. „Lumea are mai mult geniu decît mine", spun și una, și celălalt.

De vreme ce Goethe nu s-a putut reflecta în cultura noastră, ar trebui s-o reflectăm noi în el. Dar aceasta s-a și făcut, la nivelul sensibilității noastre culte dintre cele două războaie. Pârvan, d-rul Francisc Rainer, Blaga, încă necunoscuta Alice Voinescu, Tudor Vianu, Eliade nu pot fi înțeleși pînă la capăt, alături de atîția alții, fără Goethe, chiar dacă păgînătatea primului și recursul la „mume" al ultimului nu s-au făcut direct sub semnul aceluia. La Blaga — și el singur ar îndreptăți întîrzierea asupra lui Goethe — lucrul e izbitor. Influența cîte unui spirit,

minor totuși, ca André Gide (despre care s-a vorbit poate prea mult în cultura noastră), n-ar fi de înțeles fără prototipul Goethe, de dindărătul său. Iar cînd un tînăr de astăzi descoperă cu surprindere, îndărătul filozofiei culturii a lui Blaga, pe un Spengler și Frobenius, trebuie să i se spună limpede că nu asemenea secunzi plini de rîvnă ai culturii au putut fecunda pe Blaga, ci însuși suveranul dindărătul lor, pe care gînditorul nostru știuse să-l întîlnească față către față.

Întîlnirea noastră cu Goethe, neștiută în adînc, știută apoi, dar încă neexplorată poate, este una dintre cele cîteva care ar trebui să facă mîndria noastră. Minoră cum poate încă părea, cultura noastră are, în arsenalul ei, *trei deschideri către universul* pe care nu le pot invoca multe alte culturi naționale: are deschiderea către presocratici (e semnificativ că singură limba noastră, poate, a păstrat pe „stoicheion", element, care a devenit la noi „stihie", cu un sens nu mult depărtat de spiritul presocraticilor); are deschiderea către adînca înțelepciune indiană, către cea persană și poate către un Orient ce va constitui marea problemă de mîine; în sfîrșit, are deschiderea către Goethe. Dacă n-ar fi decît aceste trimiteri, și încă ar merita să ne străduim a face din cultura noastră unul din miracolele europene.

Dar, oricîtă cinste ar părea să i se facă lui Goethe punîndu-l alături de culturi întregi, întîlnirea cu el este cea mai actuală, poate. Căci Goethe nu este, în definitiv, o persoană și nu e un simplu autor (cine nu l-a citit întreg, nu l-a citit pur și simplu, de altfel). El este altceva. „On dit Goethe comme on dit Orphée", spunea Valéry. El însuși este o stihie. Este *ultimul om*, acel Noe pe care-l și prefera, între cele douăsprezece mari figuri ale lumii pe care le închipuise într-o zi; respectiv, e ultimul om dinaintea dublului potop ce avea să se reverse peste lume, de la 1800 încoace; potopul istorisit și cel scientist.

Goethe acoperă tot, se deschide către tot și înțelege tot — afară de două lucruri, care aveau să fie esențiale lumii de după el: istoria și fizico-matematicile. Acestea sînt limitele lui. Iar ele sînt, într-un fel, și pragurile culturii noastre tradiționale, cu deschiderile ei cu tot: *nu* am avut o bună întîlnire cu istoria, pe care a trebuit uneori s-o „boicotăm"; *nu* am trimis, cultural, spre științe experimentale și matematism.

Atunci, ce i se întîmplă lui Goethe e ceea ce ni se întîmplă nouă. Firește, limitele unui ins nu sînt și cele ale unei culturi vii. Goethe rămîne la refuzul istoriei și al matematicilor („Matematicile sînt ca francezii: traduc în limba lor ce le spui, și atunci totul a devenit altceva"), pe cînd o cultură vie știe să meargă înainte. Sentiment al istoriei pe linie românească? Ne-a fost limpede tuturor, în zilele noastre, că s-a afirmat aici. Înstrăinare față de cultura de tip matematic? Dar ciobănașii aceștia de astăzi, de pe la facultăți, trec uneori prin științe cu siguranța cu care treceau părinții lor cu turmele peste plaiurile munților.

Și totuși încercarea lui Goethe ne privește. Confruntarea lui, a *ultimului om*, cu veacul cel nou, e confruntarea culturii noastre. Cu ce întîmpinăm noi revoluția tehnico-științifică, primatul raționalului asupra naturalului, civilizația ecranelor și a butoanelor? Nu sîntem noi ca Philemon și Baucis din *Faust II*? Să redeschidem atunci cartea aceasta, care undeva ne povestește pe noi înșine.

18. Partea a doua din „Faust" sau la dracul cu cărți

De ce se spune „la dracul cu cărți"? Poate fiindcă pentru bietul neștiutor de slovă, care ne-a făcut pe noi cu putință și în neștiința căruia avem a citi atîtea, cartea era cea

socotită sfîntă, iar dracul și sfințenia fac două. Dar dacă e departe rău la dracul cu cărți, iată că încetișor — și acum în urmă ceva mai repede — omul și societatea au ajuns într-acolo. Iar acest lucru îl istorisește, în felul său, *Faust II*.

Despre opera aceasta mai e loc oricînd să se spună o vorbă, nu numai pentru că s-au spus multe altele, dar și fiindcă Goethe însuși nu prea știa ce să spună. Cînd îl întreba Eckermann, din îndemnul căruia a și dus-o la capăt, dacă opera ține laolaltă, Goethe îi spunea că o vede și el insulă cu insulă, ca un arhipelag. Cînd îi cerea să spună pe ce scenă de teatru vede jucată piesa, poetul închipuia una care semăna mai degrabă a cinemascop. Cîștigă bunul Dumnezeu prinsoarea? N-o pierde, răspunde Goethe. Este un sens limpede în lucruri? În orice creație adevărată rămîne ceva „incomensurabil", răspunde Goethe.

S-au spus așadar multe, în golul de interpretare lăsat de nedumeririle poetului însuși, dar ni se pare că vorba cea mai plastică — și pe care ne-am bucura s-o afle specialiștii de la cele 72 (sau poate mai multe) Institute goetheene din lume — a spus-o poate Caragiale al nostru. Am găsit-o relatată în *Amintirile* lui Ioan D. Gherea, p. 17, unde despre tragedia lui Goethe (cu siguranță despre partea a doua) stă scris: „Este ca o femeie cu trei ochi, cu două nasuri, cu patru guri; da, ochii, nasurile, gurile sînt minunat de frumoase; dar cum poate fi femeia însăși?"

Cum poate fi? De vreo douăzeci de ani e cu putință să se răspundă lui Caragiale: așa cum este lumea cea nouă în care trăim. Oricine o poate vedea, și sîntem siguri că răspunsul indirect i s-a dat lui Caragiale, dar *abia acum*. Ceea ce nu putea admite marele nostru meșteșugar dramatic, ceea ce nu admitea critica mai veche, ba nici măcar

Goethe însuși, este că actele din *Faust II* țin de o structură; că sînt *adeverite* istoric și astfel scoase din neadevărul lor artistic, mîntuite.

Opera care îi părea lui Goethe însuși un arhipelag este *lumea modernă*. Actul I aduce primatul conștient, controlat, al banului și al operațiilor economice financiare în societate — cu emisiunea aceea, fără prea multă acoperire, a lui Faust-Mefisto la curtea regelui — și seamănă cu o reușită operație de stat, pînă și în banchetul și spectacolul final. Cu actul II este limpede lumea noastră în joc, a homunculus-urilor în eprubetă, a transplanturilor de organe, de destine, de lumi, și a strămutării feerice în spațiul gol și timpul plin istoric. Actul III, al Helenei, cel cu ochi de femeie, guri și viersuri de o frumusețe unică, este cel mai emoționant elogiu anticipat adus cinematografiei și televiziunii, așadar culturii ecranului, iar în același timp, și prin ele, cea mai uluitoare anticipație a culturii noastre, care vrea să cunune toate lumile (greacă și nouă) și să desfete pe om cu toate Helenele în trup și idee. În actul IV, semnificativ cel mai neizbutit, este în joc trista umbră a lumii noastre; povestea războiului, și încă la scara celui purtat cu mijloace drăcești. Iar actul V, care începe cu emoționanta întîlnire dintre lumea idilică, sortită să piară, și cea a ordinii raționale, sortită să se instaureze, ce este el decît chipul, mirat și întrerupt de spaime, al lumii în care societatea e controlată de om el însuși iar libertatea se cucerește în fiecare zi?

Toate acestea sînt undeva, departe de Goethe, la dracul cu cărți — adică în lumea noastră. A ajuns dracul să pună mîna pe cărți și s-a apucat să facă treabă. Așa îți apare la început *Faust II*, care este întreg un poem al lui Mefisto, o *Mefistodichtung* (așa cum partea I, în a doua ei jumătate, era o simplă *Gretchendichtung*). Este însă cartea în care rațiunea „deadins s-au împelițat, ca să scoată

rodul omenesc din toată răutatea", adică din starea de natură, putem zice noi astăzi cu vorbele lui Varlaam. Sau este, cînd te gîndești la întruparea de acum a gîndului matematic peste tot în lume, „împelițarea cuvîntului cel nainte de veci în firea omenească", așa cum spune Miron Costin. Sună poate straniu, pentru unii chiar ca o impietate, dar *acesta* e adevărul lumii contemporane. Și ea ține, iar o dată cu ea ține și *Faust II*.

Goethe n-o putea ști; doar o prevestea, cu darul său de poet, de vates. Dar ceea ce ar fi putut ști — dacă n-ar fi crezut atît de mult în „eternul feminin", pe care-l și punea în joc la finele operei, ca pe o *dea ex machina* — este că el descria astfel structura spirituală a *bărbatului*. În cele cinci acte, împotriva propriului său gînd parcă, deci trecînd lucrurile pe seama lui Mefisto, poetul descrie cele cinci ispite ale bărbatului: ispita economicului, în actul întîi; ispita creației și fanteziei științifice, în actul doi; ispita culturii, a dezrădăcinării din lumea proprie și a intrării în orizontul universal, cu actul trei; dureroasa ispită războinică, în actul patru; ispita politică în actul cinci.

Toate acestea sînt exclusiv ale bărbatului, definitorii laolaltă pentru el, și dau o neașteptată unitate operei, care vine să dezmintă, cu stranii frumuseți, tot ce părea autentic goethean. Dacă te uiți bine, constați că în *Faust II* numai personajele secundare sînt goetheene și vii, direct poetice: Lynceus în actul trei, paznicul acela îndrăgostit și el de frumoasa Helena, dar uman îndrăgostit; sau Philemon și Baucis, în actul cinci, oamenii naturii, care se sperie cînd li se oferă transplantarea în lumea omului, în locul fericirii lor de vegetal, de arbore; sau Gretchen însăși, nu cea din fantastica viziune finală, ci așa cum apare în prologul actului patru, ca amintire a unei

ființe reale, în opoziție cu imaginea Helenei, ce se destramă în nouri.

Dar chipul bărbatului era doar la suprafață dominant în civilizațiile — ce erau de tip feminin — de pînă în veacul nostru. Istoria trecută rezervase bărbatului imaginea sa de animalitate brută și superioară, atîta tot; *femeia*, în anonimatul ei, a fost cea care a purtat cu ea valorile esențiale. Acum însă, prin cultura lucidă și rațională în care am intrat, primează bărbatul, și acest lucru îl spune *Faust II*. Totuși, cum să înțelegi de la început așa ceva ? Și cartea aceasta, care e atît de adînc și semnificativ a omului, a rămas să pară una a diavolului. Ce a fost ea pentru cultura occidentală ? Un singur răspuns ajunge: a fost ce a făcut Thomas Mann din ea cu *Dr. Faustus*. Așa se întîmplă în lumile unde „nu" rămîne „nu".

Ce este însă *Faust II* din perspectiva lui *ba*? Este o minunată colaborare dintre om și diavol, dintre om și forțele drăcești din el însuși.

În lumea cea mică, așa cum numește Goethe însuși *Faust I*, adică în viața privată, prezența dracului e primejdioasă și vinovată, așa cum se vede bine în operă. Căci lumea cea mică este în primul rînd a sufletului, iar diavolul nu știe decît de spiritul ce pustiește sufletul. *În lumea cea mare* însă, a societății, cum spune Goethe, adică în *Faust II*, diavolul nu mai e pustiitor și netrebnic. El este chiar necesar, căci, fără o îndrăcire proprie, omul n-ar fi făcut nici matematici, nici științe, n-ar fi regîndit și mutat din loc firea bunului Dumnezeu, n-ar fi devenit *om*, așa cum, în mic, în orice demers pe care-l faci printre oameni, în orice rol pe care-l joci, pe scenă, pe arenă sau la tribună, dacă n-ai puțin pe dracul în tine ești bun de lăsat la vatră.

Naivitatea Vicleanului este de-a crede că poate amăgi pe om trezindu-i ispitele *rațiunii* — cum se întîmplă în

Faust II —, cînd în realitate el înalță astfel pe om, îi dă răspunderi și sensuri. În chip semnificativ, personajul Faust se desprinde cu dezgust de toate, în partea întîi, dar se prinde în toate, în partea a doua (cu excepția războiului aceluia pur drăcesc, din actul IV). Și nu se prinde doar cu inima, care să-l facă a spune clipei: „O, rămîi"; se prinde cu rațiunea sa mai adîncă. De aceea *juridic*, cum o și simte, Mefisto are dreptate: l-a prins pe Faust și a cîștigat în parte prinsoarea cu Dumnezeu, care abuzează oarecum de puterile lui, trimițînd îngerii să ia sufletul omului din mîna lui Mefisto. Dar în cealaltă prinsoare, cea cu Faust — căci sînt două prinsori în piesă —, diavolul e cel care pierde.

Întotdeauna cu omul diavolul este sortit să piardă, dacă omul e năzdrăvan. Și cînd omul ajunge la dracul cu cărți, el trebuie să-l gonească și de acolo și să-i ia cărțile din mînă.

19. Cel ce stă pe răzoare

Este adînc de tot, ca puține altele despre lume, gîndul acesta din viziunea noastră populară, cum că dracul stă totuși undeva: pe la hotarele dintre loturi și oameni. După ce omul a știut să-i preia și să-i umanizeze mai toate rosturile, ba chiar să ajungă pînă la „dracul cu cărți" și să-i ia din mînă cărțile, diavolul a rămas să stea ca și fără rost, undeva prin țara nimănui, adică pe la hotare. Dar tocmai așa, izgonit de peste tot din lume, de ți-e mai mare mila, el știe să se întoarcă dintr-o dată în inima lucrurilor. Și dacă nici asta nu e ispravă de drac, atunci înseamnă că nu există defel diavoli pe lume.

Hotarul e tot ce e mai superficial, la prima vedere: este ca pielea ta, ca numele tău. Te delimitezi prin hotar, dar nici nu-ți trece prin minte că, în felul acesta, te și definești.

Îţi primeşti, uneori îţi schimbi, sau laşi ca alţii să-ţi schimbe, numele, fără să simţi, în prima clipă, că prin denumire îţi determini esenţa, codul tău intim. Doar cînd se joacă cineva cu numele tău, aşa cum i s-a întîmplat o dată lui Goethe, îţi dai seama că poate să ţi se clatine fiinţa.

Tînărului Goethe la Strasbourg, îndrăcitul de Herder îi spune într-o zi: Ce-i cu numele acesta de Goethe? Să vie de la *Gott* (Dumnezeu), de la Götz (idol) — sau poate de la *Kot* (noroi)? Şi Goethe se întoarce acasă descumpănit, spre a nota pentru sine că nimeni nu are dreptul să-şi bată joc de numele tău; căci numele acesta ţi-a devenit, cu timpul, însăşi fiinţa ta şi că deci tot ce e mai superficial în tine a sfîrşit prin a fi şi ce e mai adînc.

Astăzi ştim bine cît e de adevărat un asemenea lucru. După numele lor sînt chemate şi există, într-un fel, toate lucrurile. Au ajuns învăţaţii să prindă ceva din codul genetic, după cum tehnicienii ştiu să cheme obiectele cosmice, să le mişte şi să le comande, după unda, după codul şi numele lor. Tot ce e mai superficial, limbajul, s-a dovedit a fi şi tot ce e mai adînc, întocmai cum credinţele noastre populare închipuie că florile vor fi judecate după tot ce e mai superficial în ele, la judecata din urmă, „după miroase", iar oamenii vor fi chemaţi după numele lor. Numai că, în fiecare ceas al vieţii, poţi spune că se petrece o judecată din urmă şi că ea se face după ceea ce desparte şi împarte lucrurile sau oamenii, după hotare. Îţi vine să crezi că nu omul l-a izgonit pe drac la hotare, ci că acesta s-a prefăcut o clipă înfrînt, ca să nu-şi mai piardă timpul cu fleacuri printre oameni şi să meargă la esenţial: la liniile de demarcaţie, la graniţe.

Eşti acolo unde îţi sînt graniţele, aşa pare să te înveţe legenda populară. Sau mai degrabă: conturul tău este şi conţinutul tău de viaţă. Hotarul dintre oameni, dintre petice de pămînt şi dintre ţări — iată poate istoria oamenilor

și a omului. În lumea noastră românească, dincolo de haosul adus dinafară de atîtea seminții care nu-și găseau hotarele, cîtă viață și cît haos au adus *dinăuntru* hotarele și răzoarele, numai bătrînii și istoricii știu astăzi, într-o lume schimbată, s-o spună.

Acolo stă dracul, așadar, după concepția poporului nostru, pe răzoare. Acolo nu-i nimeni, nu e pămîntul nimănui, și poate sta și el, fără să ne mai supere, în aparență. Dar ce problemă, răzoarele, haturile, acestea! Pentru o călcare de răzor se făcea moarte de om. Din răzoarele acestea și din buruienile lor, veneau spre ogorul cel sănătos tot felul de dăunători. Se făcuseră la un moment dat statistici, spre a se dovedi ce apreciabil procent din pămîntul țării rămîne nefolosit din pricina răzoarelor. Dar ele nu se puteau desființa, căci dacă toți vedeau bine cît de mare este partea diavolului acolo, era totuși în ele și un fel de „drept“ al omului, cu strîmbătatea lui cu tot.

Iar strîmbătatea hotarelor, ca linie de demarcație, se poate mai ales citi în mare. În romanele țărănești ale lui Balzac — cele mai proaste literar, din păcate — se vede limpede ce înseamnă hotarele și cum își face dracul treaba, de la distanță, drept în mijlocul oamenilor. Proprietarul acela rural din Balzac contemplă planul pe care i l-a făcut expertul hotarnic și vede că există cîte un „intrînd“ în domeniul său; că din cauza cîte unui umil posesor de pămînt, nimerit acolo, hotarele nu sînt perfecte. Atunci proprietarul încearcă pe toate căile să-și rotunjească harta, trăind și murind, împilînd viețile altora și mutilîndu-se pe sine ca om, pentru un hotar, pentru o hartă.

Poate că o bună parte din știința trecută a dreptului, inclusiv ceva din dreptul roman, încape în capitolul acesta al „hotarelor“. „Să nu muți hotarăle aproapelui tău“ spune traducătorul din 1688 al *Bibliei*. Dar toată istoria, în mare și mic, este o reașezare în hotare, în așa fel încît te bucuri

să vezi că mai există și apă pe pămîntul acesta al oamenilor (ba încă două treimi din el sînt apă), pentru ca să se adeverească vorba aceluiași traducător: „Hotarele lor, marea cea mare le va hotărî."

Căci a hotărî înseamnă a pune hotare, chiar dacă a hotărî nu este întotdeauna și a hotărnici. Omul nu poate să *nu* aibă hotare, iar la rîndul lor bunurile, țările, cuprinsurile și viețile trebuie să aibă hotare. Tot ce este stă sub o hotărîre, deși nu sub „hotărîrea cea înaltă", poate, cum se spunea în limba veche la predestinație. Și de altfel, într-o măsură, lucrurile nu trebuie să stea ele și sub o hotărnicire?

Te-ai putea gîndi, o clipă, că hotarele sînt mai ales cele ale întinderilor de pămînt și că diavolul operează în primul rînd în lumea verbului auxiliar „a avea". Dar cuvintele singure vin să te învețe cum trebuie să gîndești mai adînc: căci a pune hotare, în înțelesul de „a hotărî", nu privește doar loturile de pămînt și cuprinsurile țărilor. Pînă și „pohtele domnilor n-au hotar", spunea undeva Miron Costin. Hotare există și în lumea verbelor a fi sau a deveni, a face și a vroi. A hotărî, de altfel, înseamnă în limba noastră mai ales a lua o hotărîre ce ține de voință. Cum poți, așadar, face un lucru, cum poți deveni sau fi ceva, dacă nu pui peste tot hotare?

Dintr-o dată înțelegi astfel că negativul graniței trebuie să fie și pozitivul ei. Ambivalența hotarului este ambivalența vieții însăși. Limitația reprezintă tot ce este mai rău pe lume, dar și tot ce este mai bun. Așa cum s-a putut spune că răgazul este începutul tuturor viciilor și izvorul tuturor virtuților, granița înseamnă deopotrivă blestemul și binecuvîntarea lucrurilor.

Dracul stă la granițele ființelor și stă la răscruci, spune înțelepciunea noastră. El vine doar la „răstimpuri", ai putea adăuga, în răgazurile acelea ale vieții, tocmai, care

hotăresc de rosturile ei. Dar dacă el stă la hotare, la răstimpuri și la răscruci, înseamnă că *stă peste tot*. Atunci totul trebuie luat de la început, în înfruntarea diavolului. Sau: ambivalența lucrurilor este semnul prezenței permanente a anti-lucrului și anti-omului, care sînt de înfruntat și de înfrînt fără încetare.

Se numește diavol despărțirea care desparte. Însă pentru ca lumea să *țină* și să fie bună, ea trebuie să invente ceva mai drăcesc decît diavolul: despărțiri care să *nu* despartă. Totul este în limitație, pe lumea asta. Dar dracul are în lotul său limitația ce limitează, zeii și omul limitația ce nu limitează.

20. Hotărăște-mă, pune-mi hotare

Dacă Don Juan, sau orice altă ființă demonică, ar fi vorbit românește, fără îndoială că ar fi exclamat către daimon, într-un ceas al vieții: Hotărăște-mă, pune-mi hotare! În hotarele existenței umane poate încăpea orice, dar nu lipsa de hotare. Și dacă omul poate simți, în unele clipe, dulceața și chiar adevărul nehotărîrii ultime, el nu poate trăi, visa și fi sub semnul nehotărîrilor.

Cuvîntul acesta: hotar, atît de „încifrat" limbii noastre, este totuși luat dintr-o altă limbă, din cea ungară. Astăzi, cînd ne-am adîncit în latinitatea limbii noastre, de vreme ce nimeni n-o mai tăgăduiește, se cuvine să recunoaștem — orice ar fi fost în trecut — ce bun contact de simțire și gînd am avut cu naționalitățile conlocuitoare.

Se cuvine așadar să le-o spunem astăzi și să le arătăm, cu frățească recunoștință, ce am făcut din cuvintele lor; uneori altceva decît ei. Cu „hotar" am speculat atît de adînc, încît putem acum încerca să deosebim, să hotărîm între partea diavolului și cea a omului în lucruri. Noi

vorbim de „hotarele legii“, dar legea omului însuși a devenit pentru noi: a avea hotare, adică a se hotărî și a hotărî; sau încă: a se drept hotărî, și a bine hotărî.

Căci a hotărî, la noi, înseamnă parcă mai mult decît a determina și a delimita, care sînt rigide. În orice caz înseamnă mai mult decît a mărgini. Hotarul nu e margine, căci nu curmă; nu e doar graniță, căci nu desparte întotdeauna; nu este capăt, căci mai degrabă deschide, ca orizontul. Se și spune în limba noastră, pentru orizont, atît de frumos, „hotarul vederilor“.

Cînd Conachi spune despre cineva că „știința lui trece a simțirilor hotară“, el vorbește de intrarea în alt orizont, cu cel vechi cu tot. Cînd eroul unei scrieri mai vechi declară iubitei sale: „zilele mele ți le-am *hotărît*“ și cînd o închipuim pe aceasta răspunzîndu-i cum numai în romane fac femeile: „tu ești zidit și *hotărît* pentru o altă lume“, atunci nu e vorba de negativul, ci de pozitivul hotarelor și hotărîrilor.

Dacă hotar înseamnă și delimitare, ca în presupunerea de istoric a lui Cantemir: „Cea veche a Dachiii *hotărîre*... să fi cuprins atîta loc cît astăzi ține Olatul Temișvarului“; dacă hotărîre înseamnă și încheiere, chiar terminație, ca în: „Cetățile și orașele daților... se *hotărăsc* tot în slova dava, cumu-i Gherghi-Dava, Dava lui Gheorghe“, după N. Costin, totuși verbul a hotărî închide cu-adevărat numai atunci cînd nu poate rămîne o nehotărîre, ca în aproape modernul „a hotărî întrebările controversate“, al lui Maiorescu. Altminteri, hotărîrea deschide. În ce privește hotarul, pentru bietul credincios care „puse hotar să nu mai mănînce măr“ (fiindcă prin măr păcătuise părintele Adam), aventura spirituală abia începea, cu hotărîrea sa.

Firește, rămîn sensurile diavolului, din hotar. O vorbă mai veche spunea: „Aveți moșii de împărțit / Au livezi

de hotărît?"' Iar cînd cronicarul spune că: „Sultanul de moarte îl hotăra", nu mai e nevoie de diavol, căci operează direct sultanul ca diavol, e drept unul cam buhav la trup și minte.

Rămîne însă diavolul cel subtil, care nu hotărăște pur și simplu la moarte lumea, ci îi trece hotarele, hotărîrile și nehotărîrile sale, otrava sa rafinată. Să lăsăm de-o parte, ca fiind evidentă, opera diavolului de a dezbina lumea prin hotare rigide, prin ce-i al meu și ce-i al tău. Există și alte hotare decît cele ale întinderilor sau bunurilor. Fiindcă începeam cu Don Juan, să spunem că și o fată frumoasă este o hotărîre a firii; și în ea sînt hotarele unei frumuseți date. Pentru un Spinoza, o fată frumoasă ar fi o negație, căci e o determinație (are ochii verzi, e blondă); în schimb, pentru un Goethe sau pentru folclorul românesc, o fată frumoasă e o afirmație. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister", spune Goethe, în limitare abia se arată măestria. Iar hotărîrea firii, cu frumusețea pe care o pune ea pe lume, este o măestrie.

Ce poate face diavolul aci? Nu-i poate ține lui Don Juan o predică spinozistă despre frumusețea femeii, lămurindu-l că „omnis determinatio est negatio". Îi spune atunci: există o nelimitație pentru ceea ce ți se pare limitat; mai sînt și alte fete frumoase pe lume, „o mie trei". Și cuceritorul acela, care simțea hotarele oricărei fericiri, rătăcește acum ca și „din hotară în hotară" (spre a răstălmăci frumoasa vorbă a poetului). Limitația se cunună cu nelimitația, cum face infinitatea cea proastă cu finitul ce nu se mai curmă.

Toate acestea te proiectează dintr-o dată în inima filozofiei, care, nehotărîtă cum este, știe totuși cîte ceva despre esența hotarelor. Spusese cîndva în Antichitate un lucru adînc de tot Aristotel, în cartea a treia a *Fizicii*: limitația nu e față de altceva, e *față de sine*. Limitele nu

vin să despartă, ci să contureze o făptură, iar ele exprimă astfel plinătatea, făcută prin ele să țină. Dar tot un filozof, Kant acum, știa să spună cuvîntul-cheie pentru limitație, pentru hotare.

Sună curios să moralizezi pe Don Juan cu Aristotel și Kant, după ce i-ai trezit surîsul invocînd pe Spinoza, dar tot despre cele ale lumii vorbește pînă la urmă și filozofia. Printre cele 12 categorii ale lui Kant, printre predicatele acelea care se spun despre orice (căci aceasta înseamnă „categorie"), la rînd cu unitatea sau cauza sau realitatea, există o categorie, stinsă în aparență, „limitația" tocmai, care astăzi totuși ne poate apărea Categoria cu majuscula. Ce nu este în limitație? Ce oare nu poartă cu sine atributul limitației? Dar există o limitație ce *nu* limitează, spune Kant, și cu aceasta el rostește dintr-o dată gîndul omenesc cel mai adevărat nouă, despre o frumusețe care, deși limitată, are în ea atîta nelimitare încît „nu te mai saturi privind-o", sau despre adevărurile omului modern, care, deși limitate, au în ele nelimitarea rațiunii obținute, sau despre viețile, statele, întruchipările noastre, care toate poartă în ele îngrădirea și zvonul morții, dar ori de cîte ori vorbesc cu adevărat omului sînt limitații ce nu limitează.

Cînd e înfrînt diavolul? Atunci cînd, înțelegînd că totul are hotare, știi să transformi limitația într-una ce *nu* limitează; cînd așadar nu e vorba de limitația de care fugi neîncetat, ci de aceea la care poți rămîne neîncetat. Diavolul e înfrînt cînd hotarul vine dinăuntru, nu din afară; cînd ai nelimitația înăuntrul și nu în afara hotarelor. Hotarul familiei, de pildă, este sacru, căci delimitează ceea ce înăuntru nu are hotare.

Dacă opui lui Don Juan ideea de familie, el va găsi că e un biet truism. Dar în familie, care e primul moment *real* al vieții spirituale, stă poate exemplul cel mai viu de

limitație ce nu limitează, și pe modelul ei nu încetăm să ne închidem, limităm și definim peste tot. Trebuie să te hotărăști prin și către acele lucruri care nu au hotare înăuntrul lor, ca familia. Hotărăște-mă, ar spune Don Juan daimonului, nu în sensul „fixează-mă", ci în sensul adînc al cuvîntului nostru: pune hotare, dă cuprins și înțeles dragostei mele, ca ea să poată fi fără hotare.

Ai din plin dreptul să te închizi în familia cîtorva, într-o familie ori o lume proprie, dacă rodești pentru toți ceilalți. Ai din plin dreptul să te retragi în pustie, dacă o faci pentru ei. Dracul de la hotarele oamenilor piere, doar dacă poți trăi în același timp cu hotare și dincolo de ele.

Iată ce ar putea închide vocabula noastră „hotar", care nu a fost la început a noastră. Dar dacă e așa, nici nu trebuie să fie numai a noastră: ar fi bine să fie a tuturor.

21. Individul care nu e ins

Într-o scriere satirică mai veche, unde erau zugrăviți, cu tipul lor uman, călugării de pe vremuri, autorul, Damian Stănoiu, pune pe doi dintre aceștia să se certe și să se insulte. Termenii erau destul de cruzi, de aceea preferăm să cităm din memorie, aproximînd: „— Păcătosule, spune unul. — Bețivule, spune celălalt. — Stricatule! — Puturosule! — *Individule*!" Și duelul se oprește asupra acestui cuvînt triumfător.

Poate că autorul a înregistrat el însuși scena și, firește, a rîs. O redă în scris, și ne face să rîdem. Dar dacă adîncești puțin lucrurile, vezi că își rîd cuvintele de noi. Fiindcă efectiv „individule" reprezintă una din insultele cele mai teribile ce se pot aduce unui ins, mai ales unui ins în condiția monahilor lui Damian Stănoiu.

Să mergem direct la limite: dracul nu e ins, e individ. Așa ceva, nu cine știe ce teorie metafizică vine să te învețe, ci te învață limba. În limba română, de pildă, nu poți spune „individul lui Dumnezeu“, dar poți foarte bine spune și spui, chiar dacă o faci cu o nuanță de exasperare: „insul lui Dumnezeu“. Ins denumește o ființă care a început să aibă contur de persoană; cineva care poate să aibă răspundere („e un ins de răspundere“); care *este* prin el însuși; care nu ține de o diviziune, în definitiv, ci de o împlinire. Individul, în schimb, ține dintru început deși rămîne în diviziune. Insul are hotare pozitive, individul are mai ales el hotare, dar negative.

S-au făcut frumoase analize, în gîndirea contemporană, asupra deosebirii dintre individ și persoană, o deosebire ce urcă departe, pînă în gîndirea medievală. (În Antichitate nu se putea specula pe tema aceasta, pentru că nu exista problematica libertății, deci a persoanei, s-a spus.) Deosebirea a fost mult mai invocată în zilele noastre, datorită, între altele, ideologiei *personalismului*, susținut de revista franceză *Esprit*.

Deosebirea tradițională, care a rămas și cea esențială, este că, în timp ce „persoană“ ține de o alegere și dă expresia unei vieți spirituale, „individ“ ține de o diviziune, care poate privi și realitățile strict materiale. Un bob de mazăre este și el un individ, sau măcar un exemplar individual; atomul este un individ (atom chiar aceasta înseamnă: „individ“), dar nu este un ins. După gîndirea indiană, mizeria a ceea ce numește ea materie este tocmai individuația, care sparge lumea în exemplare distincte. Persoana unește, pe cînd individul desparte.

E clar, rațional și distinct: sau devii o persoană, sau rămîi un individ. Dar mai există și limba română pe lume. Iar limba noastră spune, parcă: nici aci nu e tocmai în

joc un sau-sau, fiindcă între individ și persoană ar mai exista loc pentru ceva, anume pentru *ins*.

Din nou nu e nevoie, la prima vedere, să recurgem la lingviști spre a introduce pe ins între individ și persoană. Orice vorbitor de limbă română *simte* că, dacă e mai mult decît individ, insul nu e neapărat persoană, căci poate să nu aibă conștiința aceea activă care face ca persoana să fie ce este. Iar sentimentul limbii, uneori, implicațiile speculative, alteori, ne par că închid în ele lucruri pe care nu ni le spun oamenii de specialitate. E ca și cum cei care știu totul despre limba noastră ar avea uneori limbile legate. Pe cînd, dacă te cufunzi puțin în spiritul limbii tale, ai sorți să ți se dezlege limba...

Dar riscul este să ți se dezlege prea mult și să vorbești în gol — o vedem bine cu „ins“, chiar. Am întîlnit cîteva spirite alese, care sugerau în treacăt că vorba noastră de ins vine de la latinescul *ens*. Ce speculații frumoase se puteau face atunci: *individul*, o unitate materială; *persoana*, o unitate morală; *insul*, una de existență. Insul care poartă ființa în el. Insul care este.

Te întorci la opera lingviștilor și vezi că lucrurile stau altfel, poate mai adînc, pînă la urmă, decît în speculațiile noastre fără acoperire. Cuvîntul ins nu vine de la *ens*, ci are o întreagă poveste, care-l poartă de la *ipse* — ni se spune — peste alte forme pronominale, spre a-l face în chip neașteptat adverb, ba chiar spre a-l face conjuncția „însă“. Cum să-ți vină în minte că „ins“ poate fi rudă cu conjuncția adversativă însă (de parcă diavolul, care nu s-a putut ridica de la individ pînă la condiția de ins, și-a găsit și el locul undeva, dînd însă numai opoziția, pe „însă“)? Sînt mai multe lucruri în lumea limbilor adevărate decît în închipuirea ta, Horațiu...

În el însuși, insul acesta românesc ar merita un volum. Ca de cele mai multe ori, *Dicționarul Academiei* întreprins sub conducerea lui Sextil Pușcariu dă analiza spectrală

cea mai completă asupra cuvîntului. *Insu* era la început „pronume de identitate“ și se folosea mai mult nearticulat, cu funcție adjectivală sau substantivală. S-a spus în limba veche: „Învățătura ta *însă* (însăși) mă învață“; sau Coresi ne dezmiardă cu vorba aceasta: „Nu alt suflet aducu-ți, ci *însu* suflet ce-au ieșit din tine.“ (Așa ai putea spune limbii tale, cînd încerci să-i cuprinzi și redai rătăcirile.) Și tot Coresi traduce: „Însu întru tine (în tine însuți) fi-vor zdrobite valurile tale“. Cu funcția substantivală, chiar Maiorescu mai folosește forma veche, cînd spune: „Să judece înșii în cunoștință de cauză.“

Dar însu trece în pronume personal, iar dacă astăzi se folosește încă așa, deși numai după „întru“ și compușii lui (printr-însa, dintr-înșii), pentru rest noi avînd pe dînsul sau dînsa, în limba veche se putea spune: „Audzi-mă cîndu chemai către însulu“ (Coresi) sau: „După însulu să îmblăm, iar nu după lume“ (Varlaam), sau încă: „Rugîndu-se într-însulu“ (în sine, cum spune *Mineiul* din 1776).

Acum se petrece lucrul neașteptat: însu devine *adverb*, însemnînd „chiar, tocmai, însuși“. Dicționarul ne dă un singur exemplu („Însu pentru acea nedreptate... primesc putére“, tot din Coresi), totuși din fericire simțim încă felul cum însu poate funcționa ca adverb. Iar trecînd prin strîmtoarea aceasta a adverbului, iată pronumele devenind *conjuncție*. Căci „din întrebuințarea adverbială a lui ins se explică funcția lui de conjuncție“, ni se spune acum, cu exemplul: „Calea e plină de spini; însă ea duce la o cîmpie.“

E straniu, posibil de urmărit încă, și cuceritor. Se întîmplă în romanul limbilor cele mai neașteptate cununii, nașteri și morți. Sextil Pușcariu explică: pronumele (cum era la început însu) scoate în relief pe cineva, îl deosebește, îl pune în opoziție cu; „*însu* fu dezlipit de substantivul sau pronumele de care ținea și fu raportat la întreaga

propozițiune precedentă". Aceasta se vede și din folosirea lui însă adversativ, care poate să nu stea la început, cum se așază de obicei conjuncțiile („Despre partea închinării *însă*, Doamne, să ne ierți"), ca și din faptul că *însă* putea urma unei conjuncții adversative, spunîndu-se: „ci însă" (ceea ce ar justifica pe „dar însă" din gura agramaților, de care ne batem totuși joc, ca Damian Stănoiu de monahii săi).

Și *insul*, individul-persoană? Aci lingvistul ne spune mai puțin: este pronumele de identitate, ajuns să însemne „individ, persoană, om" și folosit rar singur, mai mult cu numerale (doi inși) sau cu pronume personale ori nehotărîte (tot insul). „La tot insul se dă o parte", spune Bălcescu, sau „tot insul se joacă cu o insă", povestește cineva un joc. Iar singurul exemplu mai plin este din Eminescu: „Viața inșilor care au pricinuit ființa ta..."

Dar insul are autonomie. Dacă el se și numără, ca exemplarele individuale, el spune totuși ceva mai mult decît individul și n-are nevoie de cîrja numeralului ca să subziste. El urcă înspre persoană, e personant. Lingvistul se oprește, odată ajuns la „ins", dar limba și speculația ne spun că de aci începe o nouă poveste. Diavolul nu e ins. Nu oricine e ins. Și în problematica individ-persoană, simți că mai e loc pentru altceva.

Cum să spui străinilor asta? Cel mult să-i rogi să se uite puțin și la această Cenușăreasă, la biata (de la *beatus*, *beata*) limba noastră românească.

22. Despre partea femeiască sau dincoace și dincolo de ins

Cineva cu simț literar și istoric a găsit în *Tribuna* din Sibiu pe anul 1889, numărul 282, anunțul că Rudolf Steiner va sosi la Sibiu, unde va ține, „în favorul institutului

evangelic pentru căutarea bolnavilor“, o prelegere despre: „Femeia în lumina concepției lui Goethe; o contribuție la problema femeii“. Și anunțul adaugă: „Recomandăm și publicului românesc această prelegere și cu deosebire damelor, care vor avè ocaziune să cunoască din rostul unui savant, consumat în ideile lui Goethe, înalta venerațiune a marelui geniu german pentru sexul frumos.“

Atît subiectul, cît și personalitatea stranie a vorbitorului trebuie să fi atras multe doamne din Sibiu. Ne întrebăm însă dacă, în ciuda venerației lui Goethe pentru sexul frumos și a clarificărilor de ordin antroposofic pe care le va fi adus Rudolf Steiner problemei, se mai putea spune ceva convingător pe tema femeii. Căci ne aflam spre sfîrșitul veacului al XIX-lea și veacul ce i-a urmat avea să ia totul de la început, la capitolul acesta, al femeii.

Omul este sau trebuie să fie o ființă cu hotare; dar femeia nu are întotdeauna hotare. Omul trebuie să fie un „ins“; dar femeia este uneori mai puțin, alteori mai mult decît un ins. Nu știu dacă Steiner cita o vorbă a lui Goethe: „Orice femeie adevărată le desființează pe toate celelalte.“ Dacă o cita, era greu să adauge ceva care să edifice doamnele din Sibiu și din alte părți ale lumii.

Natura aceasta feminină, jumătatea aceasta din umanitate, a pus în perplexitate în multe rînduri pe om. De vreme ce „om“ în mai toate limbile pare să însemne totdeodată „bărbat“ și de vreme ce bărbatul este cel care pînă mai ieri a făcut istorie și cultură — cel puțin la suprafață, căci în adînc lucrurile se întîmplau invers, cum vom reaminti îndată —, ceea ce s-a spus despre partea femeiască are un straniu accent de tăgadă de sine a omului și adesea poartă numele unei detașări, ale unei lucidități ori ale unei ironii care s-ar plăti scump într-un stat de amazoane.

De la marile eposuri originare ale culturii noastre, unde, ca în *Geneză*, apariția femeii nu era prevăzută în planul inițial și are un caracter fortuit („nu este bine ca omul să fie singur“), de aci și pînă la butada ironistului englez că „femeia este instrumentul de care se servește un bărbat spre a pune pe lume alt bărbat“, omul și-a îngăduit să rostească multe lucruri despre om, respectiv despre oamă, cum se spune în unele părți. Spărtura în sexe, care însoțește și într-un fel definește organismele (plantele se clasifică după cum se reproduc) fie vegetale, fie animale, a părut revocabilă în cazul omului, care astăzi poate lesne închipui, pe o planetă artificială ori naturală, o umanitate alcătuită numai din bărbați, și abia dacă a putut primi replica unui savant ca Joliot-Curie (în *Știința și viitorul omenirii*, ed. rom., p. 217) cum că s-ar putea totuși, prin partenogeneză, obține o umanitate numai de femei.

În folclorul, proverbele și chiar limba noastră se păstrează această nedumerire, prea adesea răutăcioasă, la adresa părții femeiești. E adevărat că o înțelegere ultimă, nu lipsită de duioșie și admirație pentru firea femeiască, există. În acest sens, nici un omagiu indirect adus femeii nu ni se pare mai frumos decît felul cum descrie românul pe Muma Pădurii, care, cu aspectul ei de copac ciotoros și uscat, plină de răutate la adresa oamenilor cum este, își apără totuși ca o maică bună copacii ei, le pune nume și porecle — după cîte spune în chip încîntător și semnificativ legenda — și „îi ceartă dacă sînt strîmbi“. Dar îndeobște judecata asupra femeii este malițioasă și detașată, de parcă n-ar fi vorba de jumătate din umanitate însăși, iar pînă și „ficiorul“ din sat, cam nătîng, dar cu porniri și judecăți de bărbat autentic, exclamă:

Cîte fete sînt la noi,
Fă-le Doamne toate oi
Și pe mine păcurar!

Natura femeii, de-a nu avea întotdeauna contur uman definit, de-a fi o esență, ceva de ordin general — cum apare negativ aci, cum apărea pozitiv, dar prea tranșant în vorba amintită a lui Goethe — este redată cu delicatețǎ într-un „cuvînt adevărat", inclus de Zanne în culegerea sa de proverbe (vol. VIII, p. 317): „Muierea frumoasă — zice românul — rudă cu toți se socotește, că unul îi zice surioară, altul verișoară, altul leliță și de obște puiculiță." Dar tocmai de aici începe nedumerirea asupra femeii, nedumerire care, de la textele tradiționale și pînă la folclorul ori vorbirea noastră, sfîrșește prin a face pe bărbat să atribuie toate virtuțile și toate răutățile femeii, ba chiar s-o asocieze cu dracul.

Ce subtilă, ce inteligentă scuză și-a găsit bărbatul spre a justifica strîmbătățile în care cad el și societatea: femeia e de vină, fiindcă a avut, în Paradis, și continuă să aibă și acum, un prea bun contact cu dracul. În folclor femeia apare chiar ca fiind mai drac decît dracul: „Meșter e dracul, dar poate să-l înșele oricînd femeia." Sau: „Femeia judecă și pe dracul, și-l scoate dator." Iar Zanne notează: „De altminterea românul crede că nu e bine să rămînă femeia fără drac într-însa."

Dar culmea este că bărbatul are, sau a avut pentru trecut, dreptate dînd vina pe femeie: nu numai în sensul că femeia e mai puțin sau mai mult decît un ins uman și decît o persoană umană, fiind anume o natură generală (cum este și diavolul în fond), una întruchipată într-un exemplar individual, dar mai ales pentru că, în ciuda a ce s-a petrecut la suprafață, istoria de pînă acum a purtat mai mult pecetea femeii decît a bărbatului.

Tot ce a fost esențial pentru om și societate a stat în mîna femeii: familia, limba, educația fundamentală, cultul religios, răgazul, distracția, arta sau, pe alt plan, truda elementară, economia, clasele chiar, adesea și dinastiile,

totul a ținut de femeie, cea care „nu avea drepturi". Unor istorici din anul 2500 și 3000, poate că civilizațiile noastre din aceste 6–7 milenii le vor părea civilizații de tip feminin. Și de altfel ar fi de la sine înțeles, după legendă, ca istoria să revină femeii: dacă femeia nu asculta de diavol, perechea rămînea în paradis și nu exista istorie.

De aceea, pentru că femeia a fost subiectul interesant în istorie, a și stat diavolul alături de ea. Iar dacă te întrebi cum a fost cu putință ca femeia să joace acest rol, trebuie să răspunzi: tocmai fiindcă ea are o natură generală, fiindcă fiecare femeie poartă în ea un univers. Numai că e *universul vieții private*. Cînd privești îndărăt, vezi că toată istoria a fost una ca și a vieții private, cu familiile, gințiile, neamurile, limbile ei, cu educația, artele, religiile, economia, clasele și dinastiile ei. Cînd apărea un sens de viață publică, femeia știa totuși să-l înfrunte, ca Antigona. Și Hegel a putut spune, în tulburătoarea sa *Fenomenologie a spiritului* (trad. rom., p. 268) despre femeie: „Aceasta — ironia veșnică a comunității — schimbă adevăratul scop al guvernării într-un scop privat."

Dar acum s-a sfîrșit cu istoria vieții private ca istorie a lumii. Nici o Antigonă nu se mai poate împotrivi ordinii raționale — a bărbatului, acum — sortite să se extindă pe toată aria unde triumfa din umbră femeia. De aceea, dacă pînă acum dracul a fost în inima femeii, care făcea și desfăcea totul, de vreun veac și ceva încoace, el s-a mutat în inima celui care, ridicîndu-se la treapta culturii lucide, poate fi încercat de toate ispitele gîndului și faptei. Nu e interesant decît cine are pe dracul. Sau dracul e întotdeauna alături de cel cu adevărat interesant.

Pentru jumătate din umanitate se pune astfel o problemă care — omenește — reprezintă poate marea problemă a timpului nostru. Omul are a se redefini, cu ființa lui îndoită. Poetul vieții private va spune încă iubitei sale:

„... Cînd poți cu-a farmecului noapte / Să-ntuneci ochii mei pe veci." În schimb poetul de răspundere, al vieții publice, cel al realităților ce stau să vină, trebuie să-i spună mai degrabă, tot cu Eminescu, dar în înțelesul cel nou: „Din valurile vremii mă lasă să te scot."

23. Gînduri despre sat și fsat

Sat, de la fossatum, șănțuit, înconjurat cu șanțuri. După alți lingviști, mai vechi, ar putea fi înrudit cu slavonul „sadu", plantă (sădesc, răsădesc, posadă — casă de pază la graniță). A apărut poate sub o *generatio aequivoca*, așa cum se ivesc atîtea pe lume, din izvoare diferite ce se varsă în aceeași matcă, din înfruntări ostile ce se confirmă, figurînd totuși, în vechea română, ca *fsat* (la fel ca în limba albaneză) și însemnînd lăcaș, tabernacol, sanctuar. Ne-ar plăcea să putem spune: vatră.

„Lumina ta și adevărul tău băgară-mă (să mă ducă) în pădurea sfîntă a ta și în fsatele tale", stă tradus în *Psaltirea Scheiană*. Este parcă, în cuvintele acestea, o istorie a limbii noastre: limbă a pădurii, de păstori, de călători cu turmele, de o parte (navigatori ai uscatului, cum s-a spus), și de altă parte o limbă a stărilor și așezărilor, a satelor. Din latină „nu s-a păstrat nici un cuvînt în viața orășenească", a putut scrie un istoric al limbii românești. Era vorba de o civilizație a satului.

Despre o asemenea civilizație a satului și a fsatului, așa cum se împlinise aci înainte de apariția poporului nostru, Pârvan putea spune că, într-un fel, nu era inferioară celei a grecilor; numai că era sătească, deci sortită să nu răzbată de-a dreptul, în monumente durabile, la lumina istoriei. Acum vedem mai mult: nu numai că o civilizație sătească nu poate rămîne — cel puțin sub chipul

istoric obișnuit —, dar că satul însuși nu poate rămîne cu făptura lui neschimbătoare:

Toate-s alta, veacul, leatul,
Neschimbat e numai satul
Dup'atîți Prieri și toamne...

Au venit însă, dincolo de versul lui Blaga atît de cuceritor, Prierii altei lumi, în care de rîndul acesta satul se schimbă. Și el iese de pe scena lumii cu chipul său trecut, așa cum ies din actualitatea istorică toate împlinirile ce țineau de sensurile spontaneității: valorile feminine, valorile tinereții, valorile de credință și valorile naturii.

Într-adevăr satul ține de sensurile și valorile *spontaneității*, și este ca atare solidar cu aceea ce intră în extincțiune astăzi: civilizația de tip feminin, civilizația credințelor și eresurilor, în mare civilizația naturii. De fiecare dată este în joc, nu o spontaneitate de improvizație, ci una de lente acumulări a nenumărate răspunsuri, date totuși în chip direct. Și de fiecare dată — cu lumea satului ca și cu lumea ființei creatoare de universuri, femeia, cu lumea credințelor sau cu universul naturii pure și simple — este vorba de o totalitate, pe care acum istoria vine s-o dezintegreze, cu mersul ei către ceva, ce nu poate fi refuzat de nici o spaimă și nici un regret.

Dacă a făcut ceva bun cultura noastră trecută — și sînt atîtea lucruri bune încă — este fenomenologia satului. Se știu atît de multe la noi despre sat, i s-au citit și i se citesc încă atît de bine înțelesurile, s-au scris și se scriu atît de emoționante „Amintiri din sat", încît vin și alții să învețe de la noi, și vor veni încă mai mult, probabil. Iar în mijlocul nostru sînt cărturari care au ridicat cunoașterea satului, a acestei realități spontane, la o asemenea treaptă de înțelegere și luciditate, încît de la cîte unul ca ei (cum

e H.H. Stahl), care poate nu s-a născut şi nu a trăit de-a dreptul în nici un sat, aştepţi totuşi cele mai frumoase „Amintiri despre sat".

Cînd însă trebuie să spui într-un cuvînt ce este sau ce a fost satul, vorbirea noastră îţi poate sugera şi de astă dată răspunsul cel mai strîns: satul este un fsat, o înconjurătură cu şanţ, cu cuprins de lume, o lume, lumea. Nu este doar — sau nu a fost doar — o unitate geografică, economică, socială, morală; a fost şi una cosmică. „Ci te uită peste sat", spune cîte o vorbă celui care trăieşte sub îngustimi; dar era poate un fel de-a îndemna pe cineva să capete orizontul propriului său sat. „A umbla prin şapte sate" este un fel de-a vorbi despre rătăcire. „Slujbele din nouă sate" nu sînt slujbe. „Dragostele dintr-alt sat" nu sînt parcă dragoste adevărate şi bune. Iar pînă şi „hula din satul tău este mai bună decît lauda din sat străin".

„Sălăşluescu-mă în fsatu tău în veac", aşa a fost aşezarea noastră în lume, ca după vorba aceluiaşi traducător scheian. Într-o asemenea unitate închisă, omul putea sălăşlui în veac şi aparent în veci, pentru că satul ştia să tragă în cuprinsul său toate celelalte feluri omeneşti de-a integra lumea, fie prin vocaţia femeii, fie prin credinţele inimii, fie prin sentimentul naturii.

Mai mult decît în lumea oraşului, în cea a satului îşi putea pune pecetea pe familie, pe limba orală, pe economia închisă şi pe societate, vocaţia feminină de-a face din cîteva ziduri, ţoale şi brazde de pămînt un univers. Mai mult decît în oraş, iarăşi, sînt la locul lor, în satul aflat în contact direct cu absolutul, credinţele şi eresurile care dădeau răspuns sau măcar nume întrebărilor acelora ce sînt, după vorba poporului, ca şi furcile pămîntului. Şi fireşte, nespus mai mult decît în oraşul desprins de natură se trăgea înspre sat şi era una cu satul lumea

naturii, care de fiecare dată, în fiecare colț al ei, poartă cu ea întregul, al cărei centru, așadar, este peste tot și a cărei circumferință nu e nicăieri — cu o vorbă care i s-ar potrivi atît de bine.

Astăzi aceste întreguri se duc așadar, satul cel vechi o dată cu ele. Se duce tot ce e lume a „spontaneității", în favoarea lumii raționalului; tot ce e lume a vecinătății imediate, în favoarea uneia a contactului cu departele nostru. Unora li s-a părut ceva pustiitor, în prima clipă, dar ei întîrzie prea mult la acest sentiment că se lasă pustiul peste lume.

Este una din cele mai stranii întîmplări ale vieții umane că, trezită la viață, mintea pustiește lumea, în primul moment. S-a spus că nimic n-ar fi mai distrugător pentru natură decît piciorul omului. Nimeni n-ar fi pustiit mai aprig cerurile decît omul însuși, care le populase cu zei. Nimic nu putea pustii mai complet miracolele pe care le-a pus pe lume sufletul feminin, decît rațiunea masculină. O lume secundă, o lume indirectă, una lipsită de „spontaneitate", vine să-i ia locul. Că nu are adevăr și frumusețe în ea? Dar oricine își amintește cum era ea anticipată, în prima jumătate a veacului, și vede ce firesc se instalează ea printre noi în a doua jumătate, trebuie nu numai să-și suspende judecata cîntăritoare, dar și să facă totul pentru adevărul și frumusețea acestei lumi.

Este o lume fără satul cel vechi. Dar ca în clipa sfîrșiturilor, cînd lucrurile se întorc parcă la obîrșia lor, te gîndești că în satul acesta, sortit să se schimbe din adînc, este amintirea satului. Sate creatoare de civilizații și folclor, sate-univers, sate ancorate în veșnicie nu mai putem da lumii celei noi. Dar îi putem da fsate — sau înțelesul vetrelor, al lăcașurilor omenești, al sanctuarelor. Lumea aceasta nouă nu e un sat fără stăpîn, nu e satul lui Cremene.

Este o lume a omului, firește a minții lui, dar și a înțelesurilor lui mai adînci de viață, troienite în el. Să nu uităm că avem și noi cîteva, rămase dintr-o lume ce se surpă ca lume, dar care ne înalță și ne învestește ca oameni.

24. În cătune și colibe

După ce ai citit, în Prefața lui Hasdeu la vol. II din *Magnum Etymologicum*, că „materialul brut al lingvisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie“, gîndul acesta îți devine o obsesie. Cum e cu putință așa ceva? Și încă n-ar fi nimic, căci e vorba de materialul brut; dar ce este mai uluitor este că, plecate din cătune și colibe, intrate pe mîna cărturarilor și profesorilor, nu doar a tîrgoveților, cuvintele își pierd din bogăție, frumusețe și adîncime. Am crezut, apropiindu-ne de cîteva cuvinte românești, că lucrul se întîmplă doar în cazul cîtorva, de pildă în cazul cuvîntului atît de nobil altădată „petrecere“. Dar nu: se întîmplă aproape cu fiecare cuvînt.

O spunea, între alții, valorosul elev al lui Hasdeu, abia cunoscutul astăzi Lazăr Șăineanu, într-una din cărțile cele mai frumoase ale culturii noastre: *Încercare asupra semasiologiei limbei române* (1887). Vorbind despre scăderea cuvintelor ca semnificație, sau despre degradarea lor „semasiologică“, Șăineanu scria (p. 22): „În această circulațiune vecinic neîntreruptă a limbei vom constata tristul adevăr că, pe cît este de deasă și de generală *scăpătarea* cuvintelor primitive nobile pînă la prăpăstiile cele mai adînci ale bastardismului lingvistic, pe atît de rară, de fenomenală chiar, este *înălțarea* vorbelor ignobile la rangul de fii legitimi ai societății.“

Nici Hasdeu, nici Șăineanu ori altul nu explică întotdeauna cum se face că prin cultură o limbă secătuiește

și se degradează. Ei constată, doar. Cum să faci atunci să nu cazi, o clipă, în rousseauism și să spui că procesul de civilizație viciază natura omului? Un suflet mai slab ar putea înclina aici să admită că natura are mai mult spirit decît cultura și că în cătune și colibe era mai multă adîncime decît în Universități. Toată cultura noastră umanistă și truda de luminare a omului s-ar duce dintr-o dată de rîpă.

„Luminează-te și vei fi" era o lozincă de progres și înălțare prin veacul trecut. Dar a fost oare întotdeauna orice act de „luminare" și unul de progres?

Trebuie să ai curajul de a înfrunta acest scandal, care pentru cultură este la fel de tulburător cum e pentru pedagogie „scandalul" tinereții lui Eminescu. Profesorii noștri, care cer pe drept cuvînt copiilor să învețe conștiincios, le pun în același timp sub ochi biografia lui Eminescu. Firește că Eminescu, elevul răzvrătit și repetent, a învățat carte bună în tot timpul rătăcirilor sale. Dar pedagogia crede că deține un sistem sigur de-a educa și instrui, astfel încît îi este penibil să consimtă (cum se vede din spusele lui I. Sbierea despre fostul său elev Eminescu) adevărului că, la Cernăuți sau Botoșani, premiant și conștiincios, Eminescu n-ar fi făcut isprava sa de cultură. Și scandalul este că n-ar fi făcut-o. E un lucru ce nu poate fi escamotat de pedagogie, cum nu poate fi trecut pe furiș, „pe sub cumpăt", cum se zicea în colibe, faptul că omul prăpădit de acolo purta cu el frumuseți pe care nu le are omul din casele cu sobe de teracotă, ca să nu zicem cel din blocuri.

Să lăsăm pe profesori și Institutele noastre de pedagogie să se descurce cum pot în cazul lui Eminescu. Trebuie acum să răspundem cum se face că viața îngustează uneori spiritul, după „tristul adevăr", cum spunea Șăineanu, al degradării limbii noastre, și desigur nu numai al ei. Căci s-ar putea, dacă răspuns este, să nu ne mai întristăm.

Din fericire, răspunsul l-a dat într-o largă măsură Hegel, care nu s-a dovedit un rău interpret pentru perplexitățile și contradicțiile de sine ale omului. Cu ceea ce numește el spirit — și care ar putea fi numit în multe alte feluri — se întîmplă ceva nedezmințit, cu caracter de lege în istoria omului: de fiecare dată spiritul trece de la *substanță* la *subiect*, de la ceva dens dar opac la ceva punctual și luminos. La început e o lume; la capăt e o persoană. La început, grecii au universul substanțial al zeilor; la capăt actorul își scoate masca pe scenă și spune: eu sînt zeul. La început omul e prins, cu toate firele sale, în natură și societate; la urmă e în singurătatea unei conștiințe stoice sau sceptice. La început există o lume a ginților; la capăt e una a cetățeanului din imperiul roman. La început e toată densitatea lumii medievale; la capăt, după Revoluția Franceză, este o conștiință etică burgheză, un „suflet frumos" căruia nu-i mai pasă de lume. La început — am putea spune — este o natură a cărei bogăție nu încetează să se reverse peste oameni; la capăt e un matematician, dacă nu chiar un homunculus în eprubetă, ca în *Faust*.

Hegel nu doar constată acest proces, el îl și justifică, în felul său. Să-i traducem însă limbajul în termeni care să ne scutească de fastuoasele sale explicații (ele vor duce la întemeierea modernă a dialecticii) și să spunem că trecerea de la substanță la subiect este, în fapt, trecerea de la o formă de universal la o altă formă. Omul ca om are întotdeauna de-a face cu universalul și înțelege să-l înfrunte; el avea să comunice cu *toată* lumea într-un scop ori altul, și să înțeleagă orice și *întregul*, pentru un folos ori altul. De fiecare dată el începe cu universalul *concret* și sfîrșește la universalul *abstract*. Universalul concret este ca substanța lui Hegel, lumea în densitatea ei, cu bogăția

ei știută și neștiută. Universalul abstract este ca subiectul, conștiința care deține lucrul pînă la aparenta lui desființare.

Căci în definitiv aceasta e funcția cunoașterii, să desființeze, să-și mănînce obiectul. S-a putut spune despre cunoaștere că e asimilare, reducere la ceva asemenea, așa cum nutriția e asimilare și reducere a substanțialității alimentelor la cele patru substanțe elementare ce trec în sînge, sau așa cum respirația e asimilare, descompunere în elementele asemenea. Te hrănești din substanța ta spirituală, atunci cînd cunoști și te cultivi. Te hrănești din cuvintele limbii tale, le mănînci înțelesurile, și te afirmi ca ființă cu înțeles universal — ca persoană umană gînditoare — pe socoteala substanței tale spirituale. Obții universalul abstract secătuind pe cel concret.

Cum se poate ca actul de cultură să secătuiască o limbă? Dar nu se poate altfel. Rațiunea trează se hrănește din rațiunea difuză, o strînge din risipa ei și o face să precipite, curmîndu-i feeria. Că precipitarea înțelesurilor poate fi și alta, că „petrecere", de pildă, merita să nu-și rezolve feeria chiar în „chef", nu importă aici. Esențial este că așa se întîmplă în toată cultura: se trece de la universalul concret la universalul abstract.

Dar dacă rațiunea culturii lucide este fatal simplificatoare, tot ea știe, prin neastîmpărul și investigațiile ei, să regăsească bogăția trecută și să depășească astfel tristețile sentimentului, speriat de tot ce se pierduse. Căci rațiunea nu e numai cunoscătoare, și tot Hegel știuse s-o spună. Veacul al XIX-lea (cu excepția clară a marxismului) a pus în joc prea des o simplă rațiune cunoscătoare, care n-a ținut întotdeauna seamă de *întreg* omul. Rațiunea veacului nostru s-a dovedit mai puțin sigură de ea și mai înțeleaptă. A lăsat să apară în aria ei zvonul altor lumi: alături de omul economic, social și istoric,

zonele subconștientului, inconștientului, mitului și atîtea altele, în fața cărora rațiunea, cu universalul ei abstract, își amintește de cel concret.

Sigur că procesul e ireversibil. Sigur că, așa cum nu înțelegem să revenim la cătune și colibe, nu mai putem întîlni o rațiune difuză, de vreme ce o deținem pe cea stăpînă pe sine și concentrată. Sigur, în sfîrșit, că rațiunea noastră este făcută să comunice și e pentru comunicare, pe cînd în rațiunea difuză nu încăpea decît cuminecare. Dar rațiunea care comunică *știe*, în veacul nostru, de o rațiune care cuminecă, subiectul știe de substanță, adică de idealul plinătății omului și al societății, universalul abstract știe de universalul concret. Sau atunci universalul dintîi știe că, dacă nu regăsește, în orice chip nou, plinătatea și cîntecul celui din urmă, riscă să moară, gravat pe o lespede în cimitirul istoriei.

25. Comunicare și cuminecare

Cînd un vorbitor de limbă română comunică unui lingvist străin că în limba noastră „complet“ a sfîrșit prin a fi „cumplit“, sau cădere poate însemna și urcare, savantul respectiv își face o fișă. Eventual, la unul din congresele următoare de romanistică, folosește fișa pentru o comunicare. Savantul, așadar, a primit o comunicare — dar nu e sigur că a și cuminecat.

Toată viața și toată societatea, laolaltă cu toată cultura, sînt o chestiune de comunicare; dar sînt totodată și una de cuminecare. Progresăm printr-un spor de comunicare, dar nu progresăm cu adevărat dacă nu obținem și un spor de cuminecare.

Progresul extraordinar din ultimii 400 de ani este în parte datorat comunicării, scrie Norbert Wiener, în cartea

sa despre *Cibernetică și Societate* din 1954. Limbajul, precizează el, este în fond comunicare — ceea ce se știa; dar și organismul poate fi privit ca un mesaj, ceea ce nu se știa întotdeauna; ba limbajul, adaugă autorul, poate fi și al mașinilor, iar acest lucru nu se știa defel. Și cînd același Wiener spunea că legea însăși, din lucruri, poate fi privită ca una de comunicare — ca o unitate ori structură sigură de sine, comandînd diversității exemplarelor ei —, atunci înțelegi bine cît de vast și adînc, nu numai de rodnic, a devenit gîndul comunicării în zilele noastre.

Și totuși comunicarea nu e totul; poate nici la mașini, cu siguranță nu la oameni. Comunicarea este de ceva, cuminecarea e în sînul a ceva, întru ceva. Comunicarea trebuie să fie, și în orice caz, tinde să fie fără rest; cuminecarea nu se petrece decît dacă există un rest, și cu atît mai bine cu cît zona de rest e mai mare. Comunicarea e de date, de semnale sau chiar de semnificații și înțelesuri; cuminecarea e de subînțelesuri. Viața și societatea nu ar fi nimic fără înțelegere și înțelesuri, dar ar fi totdeodată prea puțin fără subînțelegere și subînțelesuri. Chiar în tovărășia omului cu cîte un animal mai ales, cum e cîinele, sînt în joc, alături de înțelesuri, subînțelesuri. Cu cîinele tău te subînțelegi. Cu cîinele tău cumineci, nu doar comunici.

Cu atît mai mult între oameni încape cuminecare. În sat se cumineca, în universul închis pe care-l crea femeia se cumineca; dar și în societățile oricît de deschise încape cuminecare. Socialismul acest lucru îl cere tuturor: o cuminecare mai largă. Au fost multe feluri de a cumineca în trecut, ba totul a ținut mai degrabă de cuminecare decît de comunicare, în societățile trecutului; tocmai de aceea cuminecarea devenea o strîmbătate, cum se întîmpla în îngustimea claselor sau a credințelor oarbe, spre a nu mai vorbi de cea a intereselor. Acum, într-o lume de comunicare

lărgită, se cere omului cuminecarea în largul societății și al omenescului.

Extraordinarele noastre mijloace de comunicare, începînd cu tiparul și, acum, cu radio-ul și televiziunea, tind să fie tot atîtea feluri de a cumineca. Umanitatea a cuminecat, în clipa cînd a aflat de inundarea Florenței, iar oameni care n-au văzut-o și n-o vor vedea niciodată au vibrat sub emoția pierderii a ceva din „restul" ființei lor. Arta, oricît de abstractă, înțelege să fie cuminecare. Limbajul însuși al acelei literaturi exasperate, de astăzi, un limbaj care ne spune adesea că nu se poate comunica nimic, transmite totuși ceva care e uneori mai adînc decît comunicarea. Cuminecăm chiar întru neputința de-a comunica. Cuminecăm întru fericire și nefericire, iar societățile în care partea de comunicare e mai întinsă decît cea de cuminecare nu-și pot împiedica tineretul lor — ca recent prin Apus — să se răzvrătească sau să plece pe sub poduri. De-ar putea găsi scris pe vreunul din ele: cuminecare! Poate ar regăsi atunci, dacă nu de-a dreptul comunitatea umană, măcar binefacerea culturii ei.

Cuvîntul acesta „cuminecare", purtător de atîtea afirmări, nu este numai al limbii noastre. Vine de la latinescul *communicare* și, prin latina ecleziastică, a căpătat în toate limbile romanice același sens, de a se împărtăși de la, a se împărtăși întru ceva. Cuminecăm cu limbile romanice în spiritul acestui cuvînt. Astăzi însă nu mai este obligator să-i păstrăm înțelesul originar și să spunem cu traducătorul maramureșan, în limba lui rotacizantă: „Să ne cumerecăm cu sfînta pelița lui (cu trupul lui) și curatul sîngele lui." Ne e de ajuns să ne oprim o clipă la cîte un loc frumos, ca acesta din Dosoftei: „Te-ai cumenecat de dulceață", și să preluăm cuvîntul în vorbirea obișnuită.

Căci cuvîntul cuminecare nu numai că poate fi al limbii obișnuite, pentru situațiile de tot felul, obișnuite și

neobișnuite, ale vieții noastre ca oameni, dar exprimă cel mai bine ce este o limbă ea însăși: o formă de cuminecare. Învățatul străin, oricît de multe ar fi știut despre limbile romanice, nu putea cumineca, la comunicarea cîte unui înțeles, dacă nu-i avea toate subînțelesurile.

Am încercat în cîteva capitole, comunicînd înțelesuri adesea uitate ale unor cuvinte românești, să sporim cuminecarea în spiritul limbii noastre, adică împărtășirea de la trupul și sîngele ei — dacă e adevărat că tot ce e viață și societate, limbă și cultură, sînt deopotrivă comunicare și cuminecare.

Am început prin cuminecarea în limbă ca atare, anume în felul ei de *a dulce spure*. Cumineci, pînă la a simți toată pendularea stranie a lui „cumplit", atunci cînd ți se vorbește de *viețuire lină și cumplită*; te împărtășești și visezi, cu expresii că *mă paște gîndul*; te pun pe gînduri folosințe ca aceea a lui *a da drumul* sau căile deosebite ale legii noastre, care în același timp leagă și dezleagă; te miră, dar îți sînt apropiate căile *căderii* noastre, care de cele mai multe ori este cădere din rost și lege, dar uneori este însăși căderea *în* rost și lege. Iar tocmai de la cădere vine un înțeles pentru rînduielile noastre, cu *se cade* și *nu se cade*, aceste rînduieli în care păstrăm o largă parte pentru înțelepciune și *minte*, dar unde lăsăm o margine și pentru *smintire*; căci își are și aceasta ceasul ei, și, atunci cînd știe să fie dreaptă, scoate omul și creațiile lui de sub lespedea obișnuitului.

Cuminecăm astfel în spiritul limbii noastre, cînd vedem partea mare pe care o iau negațiile la facerea lucrurilor, lecția pozitivă ce ne dau cuvinte ca nebun și netot, sau cum se așază ba peste nu și vine să dea mai mult decît „da", cu *ba nu*. Iar cînd ajungi la *lucrările lui ba*, aproape că-ți pare rău de toți gînditorii în alte limbi, care nu se pot juca atît de liber ca noi cu năzdrăvăniile dialecticii.

Dar, din desişurile lui „ba", îţi iese înainte cel care te poate învăţa cel mai mult despre cuminecare şi necuminecare, *Nefîrtate*; căci dacă dracul strică pe lume ceva, nu e comunicarea, ci cuminecarea. Comunicarea e tocmai pe placul lui şi ea reprezintă, cu resursele ei inepuizabile, cîmpul de acţiune al Împeliţatului, care nu-şi poate face treaba decît comunicînd cît mai mult, dezlănţuindu-se ca în demonia lui Goethe şi venind, în lumea de cuminecare a acestuia — care e şi lumea viziunii noastre populare — să spună întotdeauna mai mult decît trebuie. Dar toată tăria cuminecării este să se întindă pînă la graniţele cele mai depărtate ale comunicării, pînă la *dracul cu cărţi*, iar dacă dracul crede că-şi poate face jocul său şi de pe răzoare şi *hotare*, atunci tăria omului este să dea pînă şi hotarelor şi hotărîrilor înţelesul cel bun, de a fi graniţe care nu despart pe oameni şi nu-i împiedică să cuminece între ei.

Căci lumea omului nu e una dezbinată de hotarele, aparent rigide, ale indivizilor, ci una ce cuminecă prin hotarele mişcătoare ale *inşilor* şi persoanelor umane. Iar în lumile pe care a ştiut să le închege, ca din nimic, *femeia*, ca şi în lumile satelor, *fsatelor* şi cătunelor, cuminecarea era legea.

Toate acestea le comunică limba noastră despre o lume care s-a făcut o dată cu ea şi care se poate oglindi în ea, ca în partea ei de cer. Cînd însă te întrebi dacă lumea aceasta românească, aşa cum s-a împlinit ea, poate pluti pe apele atît de repezi ale istoriei de astăzi, cuvintele ei vin să-ţi răspundă: nu numai că poate pluti — vîsleşte.

26. Cuvînt următor

(Cu capitolul de faţă, ciclul de cuvinte *Viaţă şi societate în rostirea românească* îşi află un capăt; un alt ciclu se

poate deschide: *Creație și frumos în rostirea românească*. Pentru că însă primul ciclu putea urma oricît și pe urmele celui de al doilea abia sîntem, așezăm între ele un *Cuvînt următor*.)

Tot ce este, urmează: vine după ceva, încearcă să lase o urmă și se înscrie apoi pe alte urme, de cele mai multe ori cele ale neființei. Mai degrabă decît un „Cuvînt înainte", multe din cărțile noastre ar trebui să înceapă și uneori să se curme prin cîte un „Cuvînt următor".

Venim, fiecare, „pe urmele" altora, avem așadar în urma noastră lumile gîndului și cuvîntului prin care am călătorit, iar fapta și împlinirea aparentă te trimit pe alte urme, care acum în chip neașteptat sînt înaintea ta. Urma este îndărăt și înainte, în această lume curgătoare și următoare. Cu o simplă schimbare în plural, a veni pe urmă și a merge pe urme pot spune două lucruri diferite, care pînă la urmă înseamnă același lucru, cuprinsul mișcător al gîndului.

Urmă vine, după cîte se pare, de la *osmè*, miros în greaca veche. Dacă după unii lingviști ar putea fi rudă cu *odor* și *olor* din latină, pare totuși a veni mai degrabă de-a dreptul din vechiul grec *osmaomai*, a mirosi, a adulmeca — în cazul că acesta nu va fi dat un *osmare*, în latina vulgară, cum ni se sugerează alteori. A adulmeca era spus în limba veche și a adurmeca. Iar dicționarele ne spun ce înseamnă verbul acesta: a simți prin miros vînatul, a găsi dîra vînatului; prin extensiune, a descoperi prin miros urma cuiva; a presimți, a descoperi, a afla.

Am mers pe urma cîtorva cuvinte, am adulmecat cîteva cuvinte românești. Ce se poate încheia din ele? Dar dacă din două sau trei cuvinte ai putea fi ispitit să închipui un sens spiritual românesc, după cîteva zeci de cuvinte și în adulmecarea altora, fără de număr poate, nu mai poți

cuteza să întreprinzi așa ceva. În realitate nu am țintit nimic deosebit cu aceste cuvinte, decît poate să lăsăm o urmă, cît de slabă, în cugetul cititorului. Cînd te întrebi ce temei și ce hotar au lucrurile acestea înăuntrul cărora trăiești și care sînt cuvintele limbii tale, te încearcă tot mai mult teama să nu regăsești ceva din versul lui Eminescu:

Îi pierdură urmele
Ciobănași cu turmele.

Oriunde mergi, înăuntrul limbii, mergi cu ea cu tot și te lovești de propriile ei praguri. Ai vrea să vezi cuprinsul limbii, dar te cuprinde și absoarbe ea, întocmai cum se întîmplă în lumea firii. Din descrierile cîte unui naturalist amator afli despre ceva asemănător petrecîndu-se în Cartea fiarelor. Se pare că, în vreo junglă îndepărtată, fiarele au tactici și iscusințe omenești. O căprioară paște în voie, în cîte o poiană. Tigrul care o vede din desișul pădurii nu o atacă direct; dă o dată sau de două ori tîrcoale poienii, își lasă urmele, miroasele, și apoi își face deodată simțită prezența. Căprioara vrea să fugă într-o parte, dar dă peste urmele tigrului; încearcă în alte părți, dar e la fel. Aleargă înnebunită în cercul unde e prinsă, și cade istovită la pămînt. Atunci tigrul se duce liniștit și o mănîncă.

S-ar putea să nu fie întocmai în junglă, dar așa se întîmplă în cazul limbii. Cum să *ieși* din cercul ei? Cum să dai profilul spiritual a ceva ce nu poți vedea dinafară? Cel mult poți încerca să profilezi cuvintele unei limbi pe ecranul gîndirii filozofice sau al culturii în sens larg; și nu scapi de strînsoarea limbii în care ești prins decît punînd-o neîncetat la încercare.

Dar atunci, spre deosebire de lumea necuvîntătoarelor, în lumea aceasta, la fel de sălbatică în aparență, a cuvîntului, nu trebuie să fugi de urmele care te încercuiesc,

ci dimpotrivă să mergi statornic după ele. E ceva răsturnat și bun în lumea culturii. S-ar putea spune, într-adevăr, că toată cultura nu e decît lumea răsturnată, în care căprioarele pornesc în căutarea tigrilor.

Dacă încerci să faci așa, dintr-o dată fiara se îmblînzește și capătă alt nume, adică într-un fel ți se supune. Iată, totul se poate potrivi în povestea de mai sus, în afara numelui de tigru. Pentru noi, tigrul e un nume de circ, sau de junglă. Limba proprie nu-ți este un animal chiar atît de exotic, dar rămîne o ciudată dihanie și ea. Șăineanu arăta, în *Încercare asupra semasiologiei românești*, ce frumos și cuprinzător sens avea dihanie în limba mai veche. Termenul vine de la slavonul *dyhati*-spirare, însemnînd la noi „ființă însuflețită", chiar ființă colectivă, popor. Toată suflarea românească, spunem încă; dar Coresi spune: „Toată dihania să laude pe acela"; și Dosoftei scrie: „De aciia va veni sfîrșitul a toată dihania", a toată suflarea și vietatea. Și cît de tulburător sună în *Palia de la Orăștie*: „Zise iar Domnul lui Moisi... dihania ta, care ai scos afară din Eghipet, au greșit."

Limba este și ea ca o suflare, ca o adevărată dihanie în înțelesul acesta vechi, sub respirația căreia trăiești, fie că o știi sau nu. Cînd te afli în nevinovăția gîndului, ca o căprioară în pajiștea ei, nu-ți dai seama bine că ești sub împresurarea limbii tale și te sperii, zbuciumîndu-te zadarnic, în clipa cînd o afli. Dar atunci cînd îți dai seama cu adevărat că dihania este în preajma ta și că suflarea ei e peste tine, dacă nu chiar că tu însuți ești ceva din suflarea ei, spaima se preface în blîndă mirare. Este vorba acum de una din mirările acelea care stau la începutul cunoașterii și care pun pe lume tot ce este act de cultură — gîndire, știință ori poezie; numai că, spre deosebire de alte mirări, cea în fața dihaniei cu atîtea guri și rosturi nu mai e sortită să se curme, ca o mirare obișnuită.

Avem în limba noastră o vorbă curioasă: „toată mirarea ține trei zile“. Așa a socotit înțelepciunea românului, în fața atîtor încercări neobișnuite prin care trece omul și prin care ne-a fost dat să trecem: după vreo trei zile te înveți cu toate. Și totuși, există cîteva mirări care țin mai mult decît trei zile, cum a înțeles să spună limba noastră, iar una din aceste mirări este față de limba însăși. Nu vei cădea istovit numai fugind de împresurarea limbii; vei cădea istovit și mergînd în toate părțile pe urmele ei. Sau poate că, de rîndul acesta, nu mai încape istov, cum se spunea în limba cea veche, fiindcă făcînd așa nu încetezi de-a te reîmprospăta de fiecare dată prin mirare.

Toată mirarea în fața limbii este de o viață. Dihania aceasta, din care faci și tu parte, își trimite suflarea ei peste lume, prin purtătorii ei de cuvînt de tot felul. Dihania stă de vorbă cu alte dihănii, aceasta înseamnă cu alte suflări și alte limbi. Ca într-o junglă nouă, în care fiarele mai degrabă se ajută, se înțeleg și se istorisesc una alteia decît să se înfrunte, limbile își trec unele altora înțelesuri, fac schimb de icoane și albume de familie, ba uneori își înfrățesc chipul lăuntric, pînă la a nu mai ști bine ce a fost suflare a lor și cît anume este duh din duhul alteia. Ce nebunească sau naivă cutezanță, încîntătoare totuși, l-a putut face pe om să creadă că, sub numele de lingvist, filolog ori filozof, poate pricepe așa ceva?

Dar îți rămîne mirarea, și ea reprezintă bucuria omului și sănătatea lui de ființă ce adulmecă. În clipa cînd se cufundă pe urmele limbii lui, din toate părțile stau gata să i se ivească înțelesuri neașteptate. Peste arșița gîndului cade atunci o binecuvîntată ploaie.

Să vrei mai mult decît mirarea aceasta? Să vrei a cuprinde, a măsura și a da socoteală de suflarea cea bună care te poartă cu ea? Dar prindă-i altcineva ploaia în pumn, dacă poate.

Creație și frumos

ÎN LOC DE „PREFAȚĂ“

„... Această parte netraductibilă a unei limbi formează adevărata ei zestre de la moși-strămoși, pe cînd partea traductibilă este comoara gîndirii omenești în genere. Precum într-un stat ne bucurăm toți de oarecari bunuri, cari sunt ale tuturor și a nimănui, ulițí, grădini, piețe, tot astfel și în republica limbelor sunt drumuri bătute cari sunt a tuturor — adevărata avere proprie o are însă cineva acasă la sine;

iar acasă la dînsa limba românească este o bună gospodină și are multe de toate.“

(EMINESCU
mss. 2257 fila 242)

1. Despre a doua comoară a limbilor

Prima este comoara gîndirii omenești în genere, partea traductibilă, spune Eminescu; a doua este „partea de la moși-strămoși, partea netraductibilă". Dar este și aceasta o *comoară*, adică poartă cu ea bunuri și frumuseți care sclipesc pentru toți. De aceea, cînd o scoți la lumină, oricine ar trebui să se bucure de ea. Acesta și este lucrul minunat cu limbile naturale, că pînă la urmă orice se poate traduce în orice limbă: se pot traduce cărți întregi, se traduc poeme, gînduri, se pot traduce chiar expresii tipice. Dar nu se poate traduce cîte un cuvînt.

Un cuvînt e un arbore. Că s-a născut pe pămîntul tău ori a căzut ca o sămînță din lumea altora, un cuvînt este, pînă la urmă, o făptură specifică. A prins rădăcini în huma țării tale, s-a hrănit din ploile ei, a crescut și s-a resfirat sub un soare ce nu e nicăieri același, iar așa cum este nu poate fi lesne mutat din loc, transplantat, tradus.

Dacă istorisești, pe larg sau în cîteva cuvinte, că Eminescu era un suflet și o minte încercate de marile gînduri ale omului și că, după ce a cunoscut gîndurile altora și a dat expresie zbuciumului propriu, a exclamat, cu o împăcată presimțire a morții: „Destul-mi-i!", în expresia aceasta se condensează totul. Dar tocmai *cuvintele* ei nu pot fi traduse. Tocmai amfibrahul acesta (destul-mi-i, ∪ _/_ ∪), cum spune știința metricii, care-și resfiră brațele de o parte și de alta a sunetului cald și vibrant care e *u*

din „destul“, și tocmai răsturnarea expresiei, sau închiderea pe care o aduc *i*-urile finale, ori moldovenismul lui „mi-i“, ca și sensul lui destul, de la *de* și *sătul*, „sînt sătul de viață“, tocmai esențialul cuvintelor nu poate fi tradus.

Întors cu fața înainte spre un extraordinar viitor, cum este, timpul nostru nu poate pierde nimic esențial din trecut. Esențiale omului îi sînt nuanțele. În ziua în care n-am vedea decît cele șapte culori fundamentale, nu și infinitatea de culori și amestecuri ce n-au nume (ce culoare are o piatră ? ce culoare are chipul omului ?), vom fi murit artisticește. Dacă, într-o zi, ca vorbitori de limbă română, nu vom mai face deosebirea dintre „către“ și „spre“, vom fi trădat spiritul limbii. Esențiale omului îi sînt nuanțele de înțeles. Esențiale îi sînt cuvintele.

Dar cuvintele care dau o nuanță specifică nu sînt de ieri, de azi; sînt de la moși-strămoși, spune Eminescu. Și nici n-ar putea fi altfel. Spre a spune ceva mai deosebit, mai expresiv, mai nuanțat, un cuvînt trebuie să aibă biografie, adică trebuie să i se fi întîmplat ceva. Un neologism sau o creație lexicală nouă nu au biografie. Nu poți descrie lucrările și eroismele pruncilor; cel mult poți ursi ori fabulà. Își îngăduie vreun lingvist să facă lingvistică-ficțiune, descriind cariera *viitoare* a unui cuvînt ?

Cuvintele cu bogăție de înțelesuri, sau cu înțelesuri greu traductibile, sînt așadar vechi. În realitate, toate cuvintele din fondul principal al unei limbi sînt „vechi“, adică sînt de la origine; numai că unele se păstrează în uz, altele, nu. Pe cele care s-au învechit, putem oare cere să le reluăm în uz ? Dar dacă arborele s-a uscat, atunci s-a uscat. Nu cuvintele vechi interesează, ci înțelesurile lor; nu ele ca atare, ci *lecția* lor. Pentru această lecție au fost scrise paginile de față, ca și altele, nicidecum pentru o întoarcere îndărăt a vorbirii.

Ideea de devenire o exprima în trecut cuvîntul „petrecere“. Înseamnă aceasta să înlocuim pe devenire prin petrecere? Nicidecum. Dar înseamnă să regîndim și să „lămurim“ pe devenire. Termenul latino-francez de „devenire“ este plin de distincție și claritate, dar s-a ivit în limba noastră cultă, ca orice neologism, cu un singur înțeles, cu un singur rînd de straie. Limba primește cuvîntul cel nou, îi dă cinstire și cetățenie, dar nu-i oferă numai adăpost, îi dă uneori și straie noi, ba îl poate pune la lucru. Dacă „petrecere“ însemna devenire, dar mai însemna și devenire prin ceva (să petreci lumea prin gînd), sau devenire laolaltă cu ceva, însoțire, atunci iată că limba poate modela puțin cuvîntul cel nou. Așa cum geometria a modelat cercul, l-a întins pînă ce i-a făcut două focare din centru și l-a prefăcut în elipsă, apoi l-a întins și mai mult, pînă s-a deschis spre infinit într-o parte, prefăcîndu-se în parabolă, ba l-a desfăcut atît de bine încît a ajuns o hiperbolă, la fel poate face limba — și uneori o face — din cîte un cuvînt. Ne putem gîndi să vorbim despre „o devenire petrecută prin gînd“, una care nu e nici ceva devenit, dar nici o simplă procesualitate. Fiindcă aveam în limbă cuvinte ca putere și putință, socotire și socotință, n-am putea oare zice: devenire și devenință? Am putea, și am avea nevoie de un termen ca „devenință“, în gîndirea filozofică. Dacă limba nu l-a făcut și poate nu-l primește, problema lui rămîne, și *cu ea* ne îmbogățește evocarea sensurilor vechi.

Dar iată la Eminescu un exemplu izbitor de cuvînt vechi care nu mai poate fi folosit, totuși, cu el, în același timp o problemă ce nu poate fi ocolită. Cînd traduce pe Kant cu analiticul și sinteticul lui, Eminescu nu spune „judecată“ analitică sau sintetică, ci spune „județ“. Ai zice că e un arhaism, și, la drept vorbind, este. Dar în fond e și un neologism, căci Eminescu îl scrie cîteodată „judeciu“,

de la judicium din latinește. Și ce e județ în fapt ? Nu e aci nici arhaism, nici neologism, este un termen tehnic, de care Eminescu se folosește spre a deosebi între judecata pe care o ai și judecata pe care o faci; între facultatea judecății și forma logică judecată. El nu vrea să spună judecată acolo unde e lucru judecat, unde judecata s-a formulat; zice județ. Face rău ? Vorbitorul filozofic de astăzi spune că face rău; gînditorul însă va spune că face bine, fiindcă deosebește acolo unde noi confundăm. Să reținem cuvîntul cel vechi ? Dar îi vom reține problema, care e veșnică.

La fel se întîmplă cu alte cuvinte invocate aci, cu ispită, sau lamură, ori cu adjectivul „lucrător". Nimeni nu poate susține că trebuie să spunem „ispitele gîndului" în loc de „intenționalitatea conștiinței", mai ales cînd vrem să vorbim despre fenomenologia lui Husserl, în specialitatea filozofiei. Dar iată că ne încurcăm în puțin idealism, dacă lăsăm conștiința așa singură, cu intenționalitatea ei; și s-ar zice că s-a încurcat și filozoful acela, de vreme ce a trebuit să invoce un fel de „eu transcendental", din care n-a mai ieșit. Cînd însă vom spune că „ispita" exprimă lucrurile bine, fiindcă e și pornită dinăuntru și trezită din afară, de real (cum ar vrea să fie intenționalitatea), s-ar putea să vorbim cu tîlc despre demersul fenomenologic. Alteori, cîte un cuvînt vechi, chiar unul ieșit total din uz, poate să ne învețe ceva despre înțelesuri noi, sau ne învață pur și simplu să dăm un înțeles. Pentru „lamură", adică partea cea mai curată a unui lucru, noi n-avem un cuvînt; îl reluăm pe acesta, sau vorbim mai departe perifrastic. La fel, pentru activitate cu rezultat, noi n-avem adjectiv, dacă nu vrem să ajungem direct la rezultat cu „productiv": spunem doar „activ", în timp ce adjectivul „lucrător" este și activ, și productiv. Îl reținem ? Dar dacă nu l-am reținut la timp, ne rămîne să-i regăsim și să-i păstrăm nuanța.

Dacă omul e o ființă a nuanțelor, bogăția aceasta de sensuri a cuvintelor ne e necesară. Nu e numai o chestiune de cunoaștere de sine, nu e numai una de filozofare; este și una ce *privește ziua de mîine*. A te cufunda în trecutul unei limbi expresive, cum e limba noastră, înseamnă a te gîndi la viitorul cuvîntului omenesc. Căci într-adevăr, cum vor vorbi oamenii de mîine, dacă vor înțelege să înfrîngă spărtura logos-ului în limbi naturale? Vor pune, oare, în joc un logos simplificat, mecanizat?

Dar e ceva extraordinar în lumea aceasta a revoluției tehnico-științifice: ea *sporește* ființa sensibilă a omului, lărgește registrul simțurilor, rafinîndu-le pînă la prinderea celor mai neașteptate nuanțe. Analizorii sensibili ai omului vor percepe mai mult și mai variat, și de altfel sînt puși în situații tot mai variate: în spațiul supra-atmosferic și cel subacvatic, în toate zonele universului natural și în oricîte ale universului artificial. Cu o sensibilitate sporită, putem, oare, crede că inteligența va fi simplificată? Dar trebuie să nu fi reținut nimic din lecția empirismului, ca să crezi că extinderea și rafinarea sensibilității nu vor crea răspunderi noi cugetului.

Și, cu aceasta, vor crea răspunderi expresiei. Comori noi de gîndire și de simțire se strîng acum în jurul nostru, nu spre a se îngropa în uitarea omului, ci spre a-i spori veghea, cunoașterea și luciditatea. Un logos nou va trebui astfel să exprime *mai mult* decît limbile naturale. Toată cultura umanistă stă astăzi cu comorile ei în fața noutății veacului. Natura se poate clătina în fața omului, pe cînd marile lui creații trecute, ca și aceste creații neștiute, care sînt cuvintele, nu au a se teme de om.

„Cumplite vremi“, ar putea spune în fața revoluției tehnico-științifice omul naturii; dar omul culturii, care e și cel al culturii folclorice, sau cel al cuvintelor vechi și nuanțate, spune vremilor dimpotrivă: „Fiți cumplite

pînă la capăt, fiți *complete*, așa cum spunea cuvîntul nostru la început." Atunci va trebui ca vremile cele noi să se aplece asupra sensurilor pe care le-au păstrat cuvintele vechi, și să le preia în noutatea lor, chiar dacă vor lăsa cuvintele ele însele prin simple muzee. Și va mai trebui ca vremile noi să mulțumească istoriei că există popoare ca acesta de pe arcul Carpaților, care n-au grăit pentru ele însele, ci spre cinstita iscusire a omului.

2. Introducere la dor

Cînd vrei să arăți că noi spunem *altceva* prin cuvintele noastre și că astfel limba românească are dreptul să fiinţeze în lume, te grăbești să invoci cuvîntul „dor". Dar îndată, apoi, te cuprinde sfiala. Cum să invoci un lucru atît de știut și de spus, de vreo sută de ani încoace, încît probabil s-a vidat de orice sens, dacă nu cumva s-a încărcat de toate nonsensurile? E zadarnic să întîrzii asupra cuvintelor, dacă descoperi ce știe toată lumea. Și trebuie să ceri iertare zeilor bunului-gust, ca să mai poți spune un cuvînt în această materie, sau zeilor gîndirii exacte, pentru tot ce e vag, insesizabil și de neiertat sentimental în conținutul cuvîntului dor.

Dar nu despre dor în el însuși va fi vorba, o clipă, ci despre formația și funcția lui. Oricît ai vrea să ocolești cuvîntul, nu știi bine cum se face că dai statornic peste el, sau peste lecția lui, în rătăcirile prin limba noastră. Ba lecția lui este de așa fel, încît te întrebi dacă orice adîncire în această limbă, spre a nu mai vorbi de orice rătăcire, nu reprezintă pînă la urmă o simplă „introducere la dor".

Să presupunem că așa este și să luăm de la dor numai cît ne trebuie, spre a nu mai vorbi multă vreme despre el. Idealul ar fi să nu mai vorbim defel. Grecii nu aveau

termenul de „iluzie“, s-a spus, și nici nu aveau nevoie de el, pentru că, în ceasul lor plin, tot ce era esențial pentru ei stătea sub semnul iluziei. La fel și noi cu dor.

Prin formația sa, „dor“ are în el ceva de prototip: este alcătuire nealcătuită, un întreg fără părți, ca multe alte cuvinte românești cu înțeles adînc și specific. Reprezintă o contopire, și nu o compunere. S-a contopit în el durerea, de unde și vine cuvîntul, cu plăcerea, crescută din durere nu pricepi bine cum.

Admirăm — și pe drept cuvînt — în limba greacă și germană capacitatea lor de compunere. Dar este aici o contraparte, la care nu ne gîndim întotdeauna, aceea că în orice compunere stăruie un anumit mecanicism: iei două cuvinte, le alipești unul de altul și scoți un al treilea. Dacă un grec antic ar fi în situația de a traduce pe dor, ar lua durere de o parte, plăcere de alta, și ar spune: plăcere de durere. Așa făcea el cu o mulțime de cuvinte, chiar cu cele opuse ca sens: prietenie și dușmănie se exclud, dar el spunea „philoneikia“, prietenie de dușmănie, de adversitate, și obținea un al treilea cuvînt. Este simplu și sigur, lipsit de orice subtilitate lingvistică, dar, firește, subtil semantic. Și la fel face limba germană, în cazul dorului, prin Sehnsucht, care ar putea fi Sucht, patimă de Sehnen, năzuire, dacă nu poți avea fantezia să vezi în Sucht pe suchen, a căuta, și să spui atunci că se obține în cuvîntul german: căutare de negăsire.

Noi nu spunem plăcere de durere, cu atît mai puțin căutare de negăsire, spunem dor, care e însă și căutare și negăsire, cum este și plăcere și durere. N-avem geniul compunerilor, ba chiar ele, cu mici excepții, ne sună prost, ca de pildă cu de-lege-dătătoriu și mare-grăitoriu. Simțim limpede, chiar în cuvintele ce s-au impus vorbirii, că este în joc o alipire; că propășire este pro-pășire și binefăcător este bine-făcător.

Este virtutea noastră, de care vorbesc istoricii culturii și ai artei, de a da o „sinteză specifică". Sinteza reprezintă la noi o contopire, nu o compunere. Sub atîtea influențe, cu atîta substanță gata creată, care ne vine din toate părțile lumii, te-ai fi așteptat să se ajungă aici la sincretism, adică la o armonizare exterioară, mai degrabă decît la o armonie nouă. A ieșit însă o armonie nouă — spunem noi și o spun și alții. Sau a ieșit o încordare nouă, o nouă solicitare spirituală, un dor nou, și aceasta se vede limpede în cuvinte și în prototipul lor, dor. Cuvintele noastre bune, pline, nu sînt formate sub cîte o cununie, din două cuvinte de sex deosebit, dacă nu din mai multe. Sînt formate fără o cununie exterioară; am putea spune „din cea neispitită nuntă".

Așa stau lucrurile cu formația cuvîntului dor, născut și el, sau poate mai ales el, din cea neispitită nuntă. Acum să arătăm care e funcția lui.

Aproape în toate cuvintele mai de preț, care-ți ies înainte — și în mai toate cele despre „creație și frumos", pe care vom încerca să le invocăm de acum înainte —, este undeva o zonă pe care ne gîndim s-o numim, provizoriu, de dor. Nu se întîmplă așa numai cu cele ale frumosului; se va întîmpla parcă și cu cele ale urîtului („Oh, urît, urît, urît, / Boală fără crezămînt"), dar mai ales se întîmplă cu cele care exprimă creația, lucrarea, facerea și făcutul, cum ar fi: făptură sau întruchipare, ispitire, alcătuire, întocmire, a zidi, a făuri, a dura, a săvîrși, sfîrși, desăvîrși, chip sau închipuire, și cine știe cîte altele vor mai veni să ne cheme către ele.

Dar tocmai aceasta înseamnă zona de dor a cuvîntului — spre a o numi doar în plan afectiv, deși zona are din plin și un sens logic, cum vom vedea îndată —, o zonă în numele căreia cuvîntul face apel la tine. „Ocupă-te și de mine", pare a-ți spune cîte un cuvînt, cînd te apleci

peste universul din care face el parte; „spun și eu ceva, sînt și eu o făptură mai deosebită a limbii; port și eu ceva nerostit în spusa auzită".

Ce să fie zona aceasta? Este, oare, dincolo de semnificația cuvîntului, înțelesul lui, subînțelesul lui, laolaltă înțelesul? Este, oare, nespusul, laolaltă spusul, sau atunci sub-spusul și presupusul cuvîntului? Este în orice caz un fel de cîmp al cuvîntului, și cu aceasta am putea vorbi un limbaj mai apropiat de cel al gîndirii științifice, care ar avea tot dreptul să extindă asupra culturii umaniste o teorie a cîmpurilor, atît de lămuritoare în cealaltă jumătate a culturii.

Există un fel de cîmpuri logice, în sînul cărora se petrece o cuplare a individualului cu generalul, ca un fenomen originar în logică. (Pleci aici, într-adevăr, de la împrejurarea că un fapt stă sub o lege, că individualul este totuși expresie a generalității, așadar că orice fapt dat gîndirii deschide cu el un cîmp de generalitate logică.) Iar la fel se poate vorbi acum de cîmpuri semantice sau de cîmpuri pur și simplu, în sensul *orizontului* pe care-l pot deschide unele cuvinte.

În fapt, fiecare cuvînt suscită un cîmp, iar dacă ecuația de cîmp e simplă la cele mai multe dintre ele, ea nu e lesne de găsit la cele cîteva care fac aurul limbilor. În zona aceasta a cuvîntului, unde nu încape întotdeauna comunicare, este totuși un loc pentru o înțelegere mai intimă. Iar dacă denumim încă o clipă — pînă ce va veni cineva să facă o potrivită teorie a cîmpurilor — prin „zonă de dor" această margine din jurul cuvîntului, este pentru că funcția dorului se dovedește cu adevărat sugestivă pentru o asemenea lume a începuturilor.

Căci, într-un sens, fiecare cuvînt e o durere, așa cum fiecare carte era „o boală învinsă" după vorba poetului. Dacă lucrurile acestea ar putea avea sens dincolo de

planul afectiv, este vorba de durerea de-a nu putea spune ceva fără rest, durerea cuvîntului de-a fi și de-a nu fi cuvînt adevărat. Dar, ca și la cuvîntul „dor", unde apărea pe nesimțite plăcerea în durere, ceva în lipsa aceasta de identitate desăvîrșită a cuvîntului îi dă fascinația.

Și atunci, stai în fața cuvintelor, cum stai în fața dorului, să te întrebi: este bună nedeterminarea aceasta ? S-o sporim ? Sau să-i risipim magia ? — S-o risipim fără grijă: magia ei nu se curmă. Căci noi înșine, ca oameni, sîntem ființe purtătoare de orizont, știutoare și neștiutoare, sigure dar și tare aproximative, un fel de „Introducere la dor", așadar, cum sînt cuvintele românești de care amintirăm.

3. Bădișor, depărtișor

S-a spus că „dor" nu se poate traduce. Numai dor ? Avem excelenți traducători de poezie în limbi străine. Unuia din aceștia ne-am putea gîndi să-i cerem a traduce în limba franceză versurile redate undeva de Ovid Densusianu:

Bădișor, depărtișor,
Nu-mi trimite-atîta dor.

Un învățat străin ar vedea, cu aceste versuri, cît de vie este funcția diminutivului în limba română. Noi creăm prin diminutivare, nu numai că înfrumusețăm lucrurile. După Sextil Pușcariu, prima trăsătură în specificul românesc al limbii este folosirea largă — mult mai largă, de pildă, decît în limbile franceză și germană — a sufixelor diminutive. Ele nu arată numai ceva mic, ci au și o mulțime de alte funcții. În timp ce sufixele augmentative exprimă dispreț și peiorație („nu e cal, e căloi", citează Pușcariu), cele diminutive exprimă admirație, dragoste, simpatie (*Limba română*, ed. 1940, p. 52 și 124).

Mai mult încă, diminutivarea este la noi un procedeu de-a sugera creația, sau măcar creația obținută, făptura — dinainte de-a invoca direct cuvintele creației în limba noastră. Pentru alții, masivitatea și „colosalul" sînt cele ce dau un plus de ființă lucrurilor; pentru limba română, ceea ce are contur. Nimic mai străin nouă, o putem vedea permanent, decît spinozianul: „omnis determinatio est negatio". Determinația e afirmare, la noi. E creație.

Diminutivul nu micșorează întotdeauna; într-un sens sporește, căci înființează. Și de altfel, dacă te gîndești mai bine, nu reprezintă, oare, orice creație un fel de micșorare, de restrîngere și delimitare? Dacă începutul lumii l-a făcut, cum spune un savant, lumina, atunci a fost vorba de o restrîngere încă: din întreg spectrul undelor electro-magnetice, atît de întins, s-a reținut o bandă îngustă, unda de lumină, o undișoară, și astfel s-a început lumea. Firește, ideea aceasta trimite tare departe în urma noastră. Dar e ceasul zămislirii lumii *noastre*, și atunci nu e chiar atît de departe: e doar depărtișor.

Pe toate acestea, așadar, am putea să le spunem străinilor, ilustrîndu-le cu versul românesc. Trebuie să amînăm însă, pentru că n-avem o traducere încă. În așteptarea traducerii, să vorbim între noi.

Cu „depărtișor" lucrurile sînt adînci și frumoase, așa încît va trebui să ne mai apropiem de el. Acum ne solicită bădișor, care spune și el ceva, nu chiar despre facerea lumii, dar despre facerea omului românesc. „Bade" acesta nu se știe de unde vine, chiar dacă este înrudit cu un cuvînt ori altul de prin vecini. În timp ce învățații mai noi într-ale limbii noastre lasă problema deschisă, Hasdeu, care este atît de învățat, încît își îngăduie cîteodată să iasă din granițele controlabilului, spunea despre cuvînt că vine de la „vadem" (vas, vadis), cel care garantează pentru un altul, chezașul, insul de autoritate în fața

celorlalți. „Românul bade — scrie el în *Magnum Etymologicum* — este o prețioasă rămășiță juridică din acea epocă a colonizării Daciei Traiane, cînd provincialii [...] aveau necontenit trebuință de cineva care să chezășuiască."

Cuvîntul desemnează, în orice caz, pe cel care e ceva mai în vîrstă decît un altul, și cu mai multă autoritate decît el; care poate fi și fratele mai mare, sau consăteanul respectat, în orice caz mai-marele apropiat, uneori prietenul; ba chiar bade este termenul de respect folosit de femeie pentru bărbatul sau iubitul ei. E o expresie de demnitate umană, în apelativul acesta. Firește, se poate și glumi cu ajutorul lui: „Vorbește și badea Ion..."; sau se poate spune, cu o vorbă care nu e chiar inactuală: „Dacă badea ar avea cosițe, i s-ar zice lele." Dar în ființa omului denumit așa simți că este ceva mai falnic: e un fel de frumusețe trupească și sufletească, asemănătoare, la nivelul ei țărănesc, cu acea *kalokagathie* greacă, frumusețe fizică și morală. Așa ne-a fost dat să trăim valorile umane: pe nivel minor, dar adevărat și plin.

Iar aspectul acesta de kalokagathie țărănească se vede și mai bine din corelatul feminin al badelui, mîndra. „Femeia sau fata mîndră — notează Hasdeu — înseamnă frumoasă nu numai fizicește, ci și moralmente." Am reușit parcă, din perspectiva noastră modestă, să aducem o diferențiere, în conceptul acela grec atît de ales, să specificăm în bărbat și femeie, ceea ce nu făcea limba greacă. Mîndra poate uneori îndemna pe un altul să greșească („Număr pietre peste care / mîndra trece vadul / și păcate pentru care / mă va arde iadul" — stătea scris într-o postumă a lui Blaga), dar portul și mersul ei prin viață sînt demnitatea însăși.

Mîndru, de altfel, e și badea, bărbatul. Pentru ființa care-l îndrăgește, el devine mîndrulul, mîndrul aceleia,

iar cu vorba „mîndrie“ — atît de împuținată astăzi și ea, pînă la a deveni un defect moral — noi am putea spune dintr-o dată ceea ce conceptul grecesc spune cu trei cuvinte. Ne chinuim în toate felurile să traducem kalokagathia greacă, fiindcă ne lipsește curajul de a spune: „e o mîndrețe de om“, „e un ins de toată mîndria“. Nutrim o secretă invidie față de limba greacă, pentru capacitatea ei de-a compune cuvinte — dar ce exprimă kalokagathia? Frumusețe-și-bunătate, lipite așa unul de altul, cum ai spune într-un cuvînt frumosșibun.

De sub complexul nostru de invidie, ne vine atunci ispita să spunem: este vorba acolo de o ispravă *exterioară* a limbii; „mîndria“ noastră reușește o performanță mai de preț. Căci mîndrie, preamîndrie, întreagămîndrie însemnau *înțelepciune*, potrivit cu slavona veche, de unde am luat cuvîntul („Oameni nebuni și nemîndri“, în Coresi; sau în *Codicele voronețean*: „Cine e preamîndru și meșterul între noi, să arate din bunră viață lucrul său, întru blîndă prémîndrie“, adică „cu liniștea înțelepciunii“); și, printr-o surprinzătoare schimbare de sens, cum spune Tiktin în dicționarul său, cuvîntul a trecut asupra naturii fizice și morale a omului, pînă la a se degrada în ultima. Așadar, ființa *întreagă* a omului, trupească, sufletească și gînditoare, încăpea în această vocabulă, „mîndrie“, care nu lipește unul lîngă altul înțelesuri și cuvinte, ci le lasă să crească și să se resfire din ea, ca dintr-un arbore.

Ce face acum diminutivul, din arborele acesta falnic, atît de falnic încît limba noastră n-a avut parcă îndrăznirea să-l păstreze în grădina ei? Face un mîndruț, un bădișor — și-l restituie astfel vieții. Căci un om prea împlinit nu e pe măsura vieții noastre și nu mai e o făptură aievea. Creația trebuie să aducă delimitări în universul de gînd și frumusețe al lumii, pentru ca lumea *să fie*.

Lumea însăși s-a creat atunci cînd din universul undelor s-a ales, ca un diminutiv al spectrului, luminița. În orizontul ei miniatural, fata care cîntă creează și ea, diminutivînd. Dar ce creează ? Poate destine umane. În orice caz, un cîntec.

Badea e departe. S-ar putea totuși să fie undeva, într-o casă vecină; dar el e „departe“, căci e o ființă atît de aleasă, atît de împlinită. E prea mult pentru fată, și atunci ea îi spune „bădișor“, îl inventă. E departe, dar ea îl face să nu fie altundeva, să fie doar depărtișor. Poate că el nici nu se gîndește la ea, dar ea simte că de la el vine dorul. Și atunci, totul trece în jocul acesta de contraste, pe care-l aducea de la început diminutivul: marele devine mic, depărtatul apropiat, imposibilul devine realitate; ceea ce pleacă din tine vine de la altcineva.

Ea ca și cum în: „Bădișor depărtișor, / Nu-mi trimite-atîta dor“, s-ar putea citi: „Nu-mi trimite; trimite-mi. Sînt tristă; nu sînt tristă. Te cert; nu te cert. Vino; poți să nu vii. Iată, mi-am pus în vers gîndul, și poți să nu mai vii. Am spus lucrul, și s-a risipit, a umplut ca un cîntec lumea. Așa te-am pedepsit, că nu vii și că-mi trimiți doar dorul: te-am prefăcut în cîntec.“

4. Depărtișor

E un cuvînt creat așa, din joaca unei rime („bădișor depărtișor“), de cineva — poate de-o fată simplă ca Gretchen, ce nu știa întotdeauna bine ce spune. E un cuvînt ce poate umple lumea de un adevăr. Căci într-o lume care nu mai este a aproapelui și nu mai poate fi, ci e una a departelui, așa cum nu mai este-o lume a apropierii, ci tot mai mult a depărtărilor, este nevoie de ceva ca „depărtișor“.

E un adjectiv ? E un adverb ? Dar e un giuvaer de simțire al limbii noastre, și s-ar putea să fie și unul de gînd:

Gîndul meu pe unde-aleargă,
Nu-i voinic ca să-l petreacă
Și pasăre să-l întreacă.

De întrecut gîndul omului, nu s-a găsit încă nimic și nimeni, dar de petrecut sînt o mulțime de voinici și paseri de fier care-l petrec, în zilele noastre. Despre isprava lor ar putea vorbi „depărtișor".

Să luăm pe depărtișor ca *adjectiv*: bădișor depărtișor, astru depărtișor, lume istorică depărtișoară. E de necrezut că limbile nu au, de obicei, nici un cuvînt între apropiat și depărtat. Dar tocmai pentru ce stă între ele ne-ar trebui un adjectiv, iar triumful disjunctivului aci — *sau* depărtat, *sau* apropiat — este expresia unei înfrîngeri. Dacă lăsăm deoparte lucrurile acelea nesuferit de apropiate, care-ți sînt atît de depărtate, admițînd că aici e un fel figurat de a vorbi, simți bine, în schimb, că depărtatul poate fi apropiat la propriu. Un satelit nu e ceva depărtat de noi, oricît de departe l-am proiecta în văzduh. Cîte o lume trecută nu ți-e depărtată, oricît s-ar depărta și ea de tine. Dacă Flaubert e depărtat de noi, nu poți spune de Homer că ți-e depărtat: ar trebui un adjectiv, pentru ceva depărtat cu care sîntem în rezonanță, și ne lipsește.

Dar cuvîntul rezonanță e unul magic în știința de azi, unde fenomenul rezonanței este o cheie pentru manevrarea undelor. A existat o știință a depărtatului apropiat, a rezonanței, în trecutul nu prea îndepărtat. Se numea astrologie. În fapt, era o pseudo-știință, ca și alchimia, dar așa cum i s-a găsit acesteia meritul de-a fi măcar o veleitate de știință experimentală, cine știe dacă, generoasă cum este, cultura nu va găsi un sens și astrologiei ? Căci poate undeva, în depărtări, există un quasar sau un astru

care pulsează, și noi intrăm, prin cine știe ce miracol al nașterii noastre, în rezonanță mai degrabă cu acelea, decît cu altceva. Cum să spun despre quasarul *meu* că e depărtat ? Dar mi-e depărtișor.

Lumea noastră mai nouă a lucrat adînc de tot asupra adjectivelor „depărtat" și „apropiat". A sporit numărul făpturilor și întîmplărilor depărtate, ca și al celor apropiate.

Omul vrea uneori să fie singur, și nu mai poate; vrea alteori să ajungă, și nu știe unde. Depărtatul și apropiatul i-au devenit deopotrivă de intolerabile, căci unul îl dezintegrează, celălalt îl sufocă. I-ar trebui ceva între ele, dar n-are adjectiv la îndemînă.

Majoritatea vieților se zbuciumă între ceva prea apropiat și ceva prea depărtat. Tînărul se poate desprinde o clipă de familie, dar nici fără ea viața nu i se împlinește. Cineva văzut prea de aproape riscă uneori să fie nedreptățit. Aristotel e pentru atenieni un pedant, puțin bîlbîit și cu accent macedonean. Despre Hegel, o doamnă din societate spunea: „Nu am auzit niciodată o vorbă mai de seamă din gura d-lui Hegel." Lumea nu poate fi nici prea apropiată, nici prea depărtată. Dar aceasta e condiția obișnuită a omului ce trăiește *alături* de cultură, în timp ce cultura obține tocmai adjectivul dintre apropiat și depărtat, pe depărtișor. Homer ne e depărtișor.

— Dar poate că depărtișor e *adverb*, nu adjectiv. Lumea noastră, atunci, a lucrat asupra adverbului. Și sîntem astăzi mai aproape unii de alții ? Dar tot ce s-a întîmplat ne-a dus mai departe; a putut spori apropierea de o clipă, desființînd însă vecinătatea și zăbovirea lîngă. Felurile noastre de conviețuire ne despart, mijloacele noastre de comunicație nu fac decît să ne depărteze mai repede pe unii de alții. Trenurile, avionul, racheta sînt pentru plecări.

Lumea noastră e una a plecărilor cu putință. Înainte oamenii zăboveau unii lîngă alții. Călătorul însuși era un stătător, unul care-și avea statutul său bine determinat — și nu prin pașaport, ci prin magia noutății, pe care o răspîndea, el, străinul venit să poposească acolo. Obosit de drum, cum sosea, și cu picioarele pline de praf, fata gazdei îi spăla și uneori ungea cu miresme picioarele. Astăzi nici o fată a gazdei nu spală drumețului picioarele, și nu mai avem picioare, avem roți, avem aripi, avem unde, care ne poartă sau ne vor purta pretutindeni în nicăieri, tot mai departe. — N-ar trebui să fie mai depărtișor?

Căci toate se vor schimba, nu vom mai folosi picioare, ca sirenele, vom avea mai puțini dinți și mai mult creier, dar adverbele „aproape" și „departe" vor rămîne, și cu ele nevoia lui depărtișor. Poți să nu ai adverbul acesta, el nu e mai puțin singurul care te așază în locul cel bun — în bacchanala vieții — sau singurul care-ți dă, măcar, mîngîierea din urmă.

Eminescu nu folosește niciodată — ne spun cei care i-au contabilizat cuvintele — pe „depărtișor". Dar: „Mai departe, mai departe, / Mai încet, tot mai încet, / Sufletu-mi nemîngîiet, / Îndulcind cu dor de moarte", sau altă dată: „Rătăcit, nemîngîiet, / Ca un suflet fără parte, / Mai departe, mai departe, / Mai încet, tot mai încet", sau variantele la *Steaua care a răsărit* și toate versurile sale, la urma urmelor, ce sînt ele decît un comentar poetic la adverbul „depărtișor"?

— Poate că depărtișor e *substantiv*. Timpul nostru a lucrat și asupra substantivului. De la Nietzsche probabil, cel care făcuse o chestiune personală din răfuiala cu creștinismul ca religie a aproapelui, vine invocarea „departelui" nostru. Într-un fel, filozoful a părut să aibă dreptate: fiecare a devenit pentru celălalt, în veacul nostru,

departele lui, și, dacă ai astăzi răspundere de om, ar trebui să-ți iubești departele. Oricît ar spune înțelepciunea proverbelor: „Cîinele îmbătrînește de drum și nebunul de grija altora“, sau: „Cine plînge pentru toată lumea orbește“, aceasta ar părea să fie legea lumii noi: să-ți iubești departele tău ca pe tine însuți.

Un sens afectiv nou al omului vine astfel să se înstăpînească peste noi. Din perspectiva departelui, nici tu, nici ceilalți nu mai par să aibă identitate. Despre o asemenea perspectivă, Goethe spunea, cu o sumbră anticipație: „Fiecare va fi, atunci, infirmierul celuilalt“. Și, de altfel, nici cuvîntul nu te ajută: cum să faci pluralul de la „departele“ tău ? Dar ne gîndim că omul s-ar putea defini nu prin aproapele, nici prin departele său, ci prin depărtișori. Spune-mi cine-ți sînt depărtișorii, ca să știu cine ești.

Atunci, cu un simplu diminutiv, abstractul face loc concretului și întîlnirea multiplicată a omului e cu putință, la fel cu pluralul gramatical. Ordinea aceasta pare, e drept, una a departelui fantomatic, dar cît de adînc a lucrat ea și asupra depărtișorului. Cultura, cu răspîndirea ei, a venit nu numai să ne solidarizeze cu destine depărtate în timp și loc, care sînt totuși atît de împletite în rostul lor cu ale noastre; ea ne-a dat, prin cunoaștere, și o înfrățire cu vietățile și lucrurile, mai adîncă poate decît cea a omului din sînul naturii. Cum să fie departele nostru, ca ființă și specie, cobaiul, fratele cobai, asupra căruia se fac experiențe atît de hotărîtoare pentru om ? dar pisicile lui Wiener și Rosenblueth ? dar drosofila ? dar porumbul hibrid ? Departele omului nu era doar omul, erau și regnul animal sau cel vegetal. Ele erau chiar prea departele nostru. Au devenit depărtișorul.

În acest sens, lumea contemporană ar avea nevoie de cuvîntul nostru. Într-o lume a extraordinarului și a colosalului, funcția românească în genere ar putea fi de-a aduce diminutivul. Lumea contemporană trebuie diminutivată; iar aceasta nu înseamnă: redusă la altă scară, nu micșorată, nici măcar apropiată, ci trecută din abstract în concret, atîta tot.

Că lucrul acesta nu se poate face cu un simplu cuvînt, o știm. Se poate însă face cu înțelesul lui. A făcut-o, în zilele noastre, un pictor, Țuculescu. A făcut-o în faza ultimă a creației sale. Și a adus mesajul românescului, nu cu motivele covoarelor oltenești sau cu peisajul local, ci cu *ochii* materiei și însuflețirea pe care a știut s-o dea anorganicului. Omul, animalul, planta, natura erau dinainte de el subiect de artă. Anorganicul, nu: era mult prea departele nostru. Pictorul român l-a făcut depărtișor.

5. Paranteză despre rimă sau ispitele cuvîntului

De îndată ce apare pe lume, un cuvînt își ia libertatea de a se schimba. Omul, firește, îl folosește în toate felurile și pentru toate trebuințele sale: cu „departe“ (născut pur și simplu din *de* și *parte*, ca în a sta deoparte), el poate face depărtat, a îndepărta, depărtare, departele — în așa fel încît ai crede că istovește virtuțile cuvîntului. Dar cuvîntul păstrează pentru el un rest de libertate: dacă-i place, poate să se prefacă în „depărtișor“. Iar rima, nevoia de rimă sub care s-a născut, pune cel mai bine în lumină ispitele acestea libere ale cuvîntului.

Bănuim că s-au inventariat cuvintele din limba română ce s-au născut dintr-o nevoie de rimă și ar putea fi ceva de învățat de la ele. În orice caz, nu toate limbile pot pune

în joc rima cu atîta dezinvoltură ca limba noastră. Biata limbă franceză — această regină a limbilor moderne, totuși — are mai toate accentele pe ultima silabă; în chip firesc, rima nu va putea fi nici ea decît pe ultima silabă. Spectacolul e ca al unei dansatoare ce ar merge tot timpul în poantă, s-a spus. Nu se va susține, poate, că de aceea Franța nu are parte de o poezie la înălțimea culturii ei; în schimb, bănuim că de aceea au apărut în Franța atîția doctrinari ai versului liber și alb.

Sînt limbi care, analog cu cea franceză, au toate accentele pe silaba penultimă; altele pun statornic accentul pe prima silabă a cuvîntului. Este firesc, astfel, să aibă îngrădiri și ele, în ce privește folosința rimei. Limba noastră însă nu are. Accentul poate cădea la noi pe ultima, penultima, antepenultima, ba încă, spre deosebire de majoritatea limbilor europene (unde accentul nu poate urca peste a treia silabă de la ultima), la noi se ajunge lesne la a patra („vàlurile-màlurile"), ca în limbile acelea puternice, rusa ori, pare-se, sanscrita. Este pentru rimă o binecuvîntare, de care a știut din plin să se folosească poezia noastră populară; poezia noastră cultă mai puțin, cea recentă aproape deloc.

Totuși, nu pentru poezie invocăm aci rima. Poeții noștri, atît de înzestrați, știu probabil ce fac; criticii noștri, atît de avizați, știu ce să le spună. Dacă poezia de astăzi a pierdut, sub cine știe ce influențe, rima, va sfîrși prin a o regăsi; căci nu e van gîndul lui Goethe din *Faust II*, în actul Helenei, că seducției antice a poeziei de ritmuri lumea modernă i-a adăugat seducția nouă a poeziei de rimă, așa cum nu pot fi deșerte de sens caietele cu rime ale lui Eminescu, sau așa cum, în definitiv, nu pot sta prea mult, nu rabdă să stea prea mult nevalorificate zăcămintele de frumusețe și joacă rimată ale cuvîntului românesc.

Nu, așadar, pentru poezie invocăm rima — care altminteri, facilă și dificilă cum este, ar avea pentru noi, cititorii de rînd, meritul să dezvăluie mai repede poezia proastă. O invocăm pentru cuvînt el însuși.

Cuvîntul n-are astîmpăr. Cu firea și rostul rimei înțelegi mai bine firea și rostul cuvîntului, care nu urmărește să lege gîndirea, cum fac formulele științelor, ci s-o dezlege. Ispita cuvîntului este de-a umple, cu bogăția lui, toată matca unui gînd, și pînă la urmă de-a sări din matcă. Se spune adesea că n-avem destule cuvinte pentru gîndurile noastre; dar uneori n-avem destule gînduri pentru cuvinte, cum s-a putut vedea cu creațiile lexicale, adesea admirabile, ale științelor de astăzi, în special ale matematicilor (invariant, transfinit, parametru, vector), pentru care *după* aceea găsim atîtea sensuri, pe plan spiritual ori moral.

Iar cuvîntul nu numai că tinde să acopere sensurile implicate de gînd și tot felul de sensuri analogice sau metaforice, dar pînă la urmă, căutîndu-se pe sine, transfigurîndu-se, avîntîndu-se în gol și dezmințindu-se parcă, tinde să înfrunte nonsensul și să-și regăsească natura inițială de sunet gol („basme-fantasme-protoplasme-Erasme", rimează Eminescu). Între bogăția de sensuri încă negîndite și nonsensul verbalității pure, este loc pentru *funcțiunile* cuvîntului, și pe acestea, sau cîteva din acestea, le pune în joc rima.

Întîi, rima poate naște cuvinte, poate face să se spună prin cuvînt altceva, și acesta e primul rost al cuvîntului. Dar cuvîntul nu spune ceva numai prin el însuși; spune ceva într-un context, și de aceea adesea se vrea scos în relief. O gîndire sau o spusă nu sînt structurate dacă nu au un cuvînt-cheie prin care să țină laolaltă toate celelalte. Iar rima scoate dintr-o dată în relief esențialul. („Te urmărește *săptămîni* / Un pas făcut *alene*, / O dulce

strângere de *mîni*, / Un tremurat de *gene*.") Te urmărește săptămîni o rimă fericită.

Punînd în relief cuvintele, rima face posibilă o nouă funcțiune a acestora, care e de-a închide gîndul, de a-i da ritm și respirație. Gîndirea ține și ea de bioritmurile ființei noastre. Ca orice mișcare bună — ca mișcarea electronului pe orbită, sau a pămîntului în jurul soarelui —, mișcarea ei e bună cînd se închide. Rima închide bucla gîndului, îl ritmează, și poezia bună te învață să respiri, la propriu și la figurat. Poetul poate însănătoși lumea. De ce s-o sufoce?

Iar prin această virtute a rimei, cuvîntul cucerește una din funcțiunile sale cele mai adînc vitale, aceea de-a putea legăna. Omul e o ființă gingașă, ce trebuie legănată din primul ceas și pînă în cel din urmă. Titu Maiorescu istorisește despre o scriitoare cum recita, crezîndu-se pe patul de moarte, versurile noastre populare: „Așterne-te drumului / Ca și iarba cîmpului / La bătaia vîntului." Și Maiorescu adăuga: era ca o legănare în infinit, deși versul are „o eroare de rimă". Dar cum te mai poți gîndi la eroare de rimă cînd ai simțit legănarea în infinit? Și ce puternică trebuie să fie magia rimei, dacă o simplă sugestie de rimă ajunge spre a-ți da legănarea!

Rima dă însă mai mult decît legănarea, dă repețirea cea bună. Există o incantație a repetiției, de care nu numai sufletul are nevoie („Mai departe, mai departe / Mai încet, tot mai încet ..."), dar și gîndul. Dacă variațiile pe aceeași temă nu cuceresc întotdeauna în muzică, regăsirea temei, în schimb, și punctarea ei în diversitate dau seducția muzicii. Iar unitatea în diversitate e deopotrivă căutarea gîndului, în așa măsură încît speculația filozofică, la fel cu gîndirea științifică, nu se mai satură să găsească legea în diversitatea fenomenelor. Există chiar gînditori care

au socotit drept o supremă împlinire „eterna reîntoarcere"; iar în mic, rima nu e altceva decît o eternă reîntoarcere.

Dar nu e reîntoarcerea la acelaşi. Dacă poartă cu ea o unitate în diversitate, rima aduce în acelaşi timp magia necunoscutului în cunoscut. Ea este o potrivire, dar una neaşteptată, care te poartă din surpriză în surpriză. Din puţinătatea cuvintelor şi a vorbirii, te uiţi cum scoate poezia te miri ce noutate şi graţie, prin rimă. Îţi vine să surîzi cînd găseşti, în manuscrisul 2278 al lui Eminescu, rimîndu-se tocmai „te miri-ce" cu Circe. Ce mai înseamnă cuvîntul cel grav, dacă rima îl poate lua pe sus în menuetul ei? Dar pe aceeaşi pagină, alături de rimă, stă strofa:

Te gîndeşti fermecătoare,
Adorată umbră Circe,
Că mă satur c-o privire,
Cu zîmbiri şi cu te miri-ce...,

şi atunci înţelegi că rima nu face atît ce-i place, cît mai ales ce trebuie.

Şi totuşi rima poate face şi ce-i place. Poţi trece peste cuvinte cu suveranitatea copilului sau cu nevinovăţia spusei goale. În manuscrisele 2265 şi 2771, aproape întregi cu rime, jocul poetului e dezinteresat. „Guraliv-costeliv-relativ-dativ" nu-i vor fi servit niciodată ca rime, aşa cum nu-i serveau nici „lambda-ce-àm da", ori „să abunde-de unde-înfunde-Cunigunde". E un suprarealism firesc, autentic şi van. Dar de undeva, din prisosurile cuvîntului gol, se poate naşte poezia. „Cînoşie-hîrtie-reviece zi e?" nu spun nimic, dar întrebarea prozaică „ce zi e?" apare dintr-o dată, în absurdul alăturărilor, ca o undă de poezie.

Cuvîntul abia mai spune ceva. Și e ultima funcțiune a rimei, să-l suspende. Rima poate face orice din cuvînt și pînă la urmă să-l destrame și curme. Potrivirea cuvintelor este cununia, dar și disoluția lor.

Se-ntîlnește dor cu dor,
Se sărută pînă mor.

În versul eminescian e descris nu destinul bietelor ființe umane, ci al bietelor cuvinte, care se caută unul pe altul cu încărcătura lor de dor, se contopesc și pier.

Pe toate acestea, atunci, le poate face rima. Ea creează cuvinte, reliefează cuvinte, ritmează gîndul cu ele, ne leagănă, ne dă fascinația lui același ca și pe cea a lui altceva, scoate din nimic poezia și retrimite cuvintele în nimic. Poeții de astăzi se lipsesc de rimă, și desigur știu ce fac. Dar cuvintele noastre o poartă în ele. Eminescu o poartă cu el. Și cînd întîlnești în manuscrisul 2265 rimînd *destul-mi-i* cu *ulmii*, o simplă rimă te îneacă de poezie și te face să uiți de rest. Destul-mi-i.

6. Ispitire

A căzut pe pămîntul nostru așa, din vorbirea paleoslavă, cuvîntul „ispitei“ și a crescut ca un arbore. Noi aveam dinainte, din latină, cuvîntul cercare și cel de încercare, dar nu ne erau îndeajuns într-o privință, căci spuneau ceva prea hotărît, așa cum spune hotărît atîtea altele limba aceasta latină. Ele veneau de la „cerc“ și noi aveam nevoie de încercări care să ne scoată din cerc, din zidul ce frîngea trupul Anei, soția lui Manole.

A cerca vine, într-adevăr, de la circare, a înconjura cu un cerc, după cum a încerca vine de la incircare, a încercui. Mai există, pare-se, și verbul circitare, a da tîrcoale,

a vedea din toate părțile, care s-a pierdut în alte limbi romanice, pe cînd la noi a dat pe „a cerceta". Le-am păstrat cu grijă, chiar mai cu grijă așadar decît celelalte limbi romanice, dar le-am împletit cu altul, ispitire, sau, mai degrabă, le-am petrecut prin urzeala acestuia.

Căci noi nu eram un popor de stăpînitori, care să tragă cercuri și să pună hotare peste tot, după cum nu eram nici vreun popor care să primească hotarele puse de alții. Preferam să ne retragem în nehotărîrea pădurilor. Și atunci, în această ne-hotărîre a noastră — pînă ce avea să vină ceasul intrării în matcă —, aveam nevoie, în gînd și faptă, de încercări care să ne poarte altundeva, dincolo de ce ne era dat. Aveam nevoie de ispite.

Așa cum s-a închegat, cuvîntul ispitirii a dat un arbore, sau, cum ne place astăzi să spunem, o structură. Și este una care nu definește doar omul românesc. E structura ideii de *încercare*, înmănunchind în ea toate încercările cu putință, de la cele care prind în cerc pînă la cele care desprind de oricare. Însuși a cerca, vechiul a înconjura cu un cerc, și-a ieșit la noi din sărite. Căci dacă putem spune, cu sensul apropiat de cel vechi, „oamenii cercăm, care-s cu păcate, care-s cu dreptate", în același timp cronicarul vorbea despre cei care „cercară țara", adică o cutreierară, o străbătură, nu se opriră.

Dar sînt multe altele, între aceste două capete, în cuvîntul ispitei. Dicționarul cel mare al limbii noastre rînduiește în așa fel lucrurile, încît pînă la urmă dă, fără să știe, o fenomenologie a încercării. „În orice om o lume își face încercarea", scria Eminescu, dar încercarea însăși pare a fi ales „ispitirea" spre a se pune în încercare pe ea însăși.

Întîi, a ispiti înseamnă a încerca să pătrunzi ceva, să afli — fie că e vorba de un fapt („Nu crezură, ispitiră și văzură"; sau: „Făcea ispită să vază: merge-vor la război ori părăsi-să-vor"), fie că e vorba de un gînd ori o rînduială. „Ispiti-voi legea ta", spune *Psaltirea scheiană*;

„ispiti-voi poruncile zeului mieu". În acest ultim sens, ispitirea poate fi și una de scrutare, examinare: „Dascălul să ispitească vrednicia și învățătura lor". Sau: „Să-l ispitească de năravul lui (pe cel ce vrea să se preoțească), să-l ispitească pre dînsul den tinerețele lui și de mintea lui și mai ales de grija cărții", spune *Pravila*. Iar ispitirea aceasta poate merge mai adînc, dincolo de năravuri și grija cărții, dacă dascălul știe să fie întocmai celui „carele ispitește tainele inimei", cum scria traducătorul din 1642. Și, de altfel, dascăl îți poți fi și singur: „Să se ispitească omul pe sine", stă spus.

Ce departe sîntem de înțelesul îngust al cuvîntului, din: să te ferești de ispită. Aici, dimpotrivă, îți cauți singur ispitirea, și căutarea însăși a devenit ispitire. Ai putea chiar avea ispita ispitirii — cu acea reflexivitate pe care n-o atestă viața spiritului decît la niveluri mai ridicate, ca în amintirea amintirii sau cunoașterea cunoașterii — și vai de cel neispitit de nimeni și nimic.

Cu un al *doilea* înțeles, mai rar, încercarea de-a afla ceva, căutarea, scrutarea devin și încercare obținută, constatare. „Cu mare pagubă ispitim [...] că neamul omenesc urmează numai lucrurile reale și deșearte." Numai că, o dată încercarea obținută, ea duce la noi încercări, și constatarea, sau ansamblul de constatări, închegat într-o experiență, pot fi izvorul unei noi ispitiri, cea a știutorului. Cel puțin așa ne place să înțelegem vorba din 1765, consemnată într-un *Uricariu*, cum că „învățătura științelor împodobește pe om, îl hărăzește cu multă ispitire". Cum să fie ispitirea expresia unei simple odihne a spiritului? Iar cînd traducătorul lui Herodot spune: „Ci mai mult prin ispită se săvîrșesc lucrurile", poți deopotrivă înțelege că e vorba de ispita neștiutorului ca și a știutorului. Căci într-unul ca și în celălalt, din neștiință ca și din știință, se trezește duhul „încercării".

De aci reiese firesc un al *treilea* înțeles al ispitirii, ca încercare sub chip de strădanie, sforțare, lucrare. „Nu-l lăsa Domnul să se ispitească peste puterile lui", spune povestitorul mai vechi. Strădania poate fi și spre rău, cum apare în *Pravilă*: „Cela ce să ispitește [cearcă] să otrăvească pe cineva [...] acela să se cearte"; sau e strădanie neutră, simplă încercare: „Voiește a-și ispiti norocul călătorind." Și ce frumos se exprimă negativ neutralitatea aceasta, în traducerea *Bibliei* din 1688: „N-au luat ispită piciorul ei a călca pe pămînt." Putea lua ispită, căci tot neîntinată ar fi rămas. Dar n-au luat.

Numai că strădania poate însemna și cutezanță, înfruntare a lucrurilor și oamenilor; și e al *patrulea* înțeles. „Nu ispiti răii, să nu te urască pe tine, ci ispitește înțeleptul și te va îndrăgi." Cutezanța devine risc („Nu m-am ispitit să trec pe acolo cu luntrea"), dar ea are și o față bună, de punere la încercare a puterilor, de strădanie pură, în confruntarea cu altul. „Cine vrea să-mi ispitească vitejia?", stă scris în cartea *Alexandriei*, în timp ce traducătorul din Herodot vorbește de ispită ca de o încercare sportivă de astăzi, concurs, olimpiadă: „Privind la ispita vitejilor ce să chema Olimbiea..."

Dar astfel un al *cincilea* înțeles reiese de la sine, și e unul hotărîtor pentru cuvînt: nu a se pune la încercare pe sine, ci a pune *pe un altul*. Sînt aprige cuvintele lui Coresi: „Ispitează pre noi cu năpăști în multe chipure și cu prade și cu griji și cu scîrbe." De aici, atîtea alte înțelesuri: de-a face cuiva ispită, sau a supune la ispită. „Pre aur focul, iară pre priaten primejdia ispitește." (Cantemir). Iar la rîndul acesta, ispitirea e încă mai adevărată cînd se petrece asupra lucrurilor. Ispitirea lor, a metalelor, de pildă, era punerea lor la încercare, probarea lor dacă sînt curate, sau atunci curățirea („lămurirea" lor, de la frumosul cuvînt lamură, folosit încă de Eminescu).

„Cela ce piare de foc ispititu“, scria traducătorul în 1648, „cel ce piare și prin foc se lămurește“, scria cel din 1688. Sau „cuventele lui, cuvente curate, argint ars și ispitit“ (lămurit). Dar cine se lămurește deplin sub ispitele ce-i sînt date?

Abia acum, cu al *șaselea* înțeles, va putea să intre în joc Ispititorul, cel care te pune la încercare, spre a dovedi tocmai că nu ești aur curat; cel ce te trage spre rău, te ademenește. „Peste mine trecu ispita de două ori“; și: „să te ferești de ispită...“ E aproape singurul înțeles de care mai știm astăzi — și este o ofensă adusă cuvîntului ispitire.

Căci din toate înțelesurile cuvîntului, poate și din cel al relei încercări, iese *ultimul* înțeles, cel de însumare a încercărilor, suferințelor și pățaniilor — prin care ai trecut, în care te-ai avîntat singur și la capătul cărora ieși, poate, ca aurul, lămurit. Un om „neispitit“ e unul neîncercat, lipsit de experiență. „Neispitită minte“, spunea limba veche, și: „nici un lucru nu fie neispitit“. Așa cum sînt unii, „ispitiți întru războaie“, sau, din păcate, „ispitiți în limbuție“, pot fi oameni ispitiți întru cunoaștere, înțelepciune, viață. Și există undeva, trebuie să existe, de vreme ce s-a rostit: „o mîngîiere a ispitelor bătrîne“.

Cum se poate atunci ca din vorba aceasta, din arborele ispitirilor, să rămînă doar un vrej, o frumoasă liană ce se înfășoară în jurul său, nuda ispită? Dar e o admirabilă înstructurare și încifrare de gînduri în cuvîntul acesta: este încercarea la care te supui și la care te supun oamenii și lucrurile; încercarea ce poate reuși, și care totuși nu încetează să caute; este lucrarea pe care o faci cu întreaga ta ființă, ca o năzuință dinăuntru, dar și ca o solicitare din afară; este cutezanța ta de om, provocarea adusă lumii. Iar de la încercarea la care ești supus, treci astfel spre supunerea lumii la încercare; ajungi la clipa arderii, care consumă, sau atunci purifică, la clipa binelui, dar și

a răului, la sorții pentru toți și toate de-a fi lucruri încercate, sau de-a rămîne în tristul cerc al celor neadeverite de încercare.

„Sufletul trebuie tratat ca pămîntul, să i se dea ce trebuie spre a fi productiv", spune Eminescu în manuscrisul 2276.

7. Despre ispitele gîndului

Totul e ca-n poveștile de copii, ca-n povestea lui Degețel: dacă salvezi un cuvînt de la moarte, te ajută și el la nevoie. Așa cum ești, ca intelectual și artist, în drum spre lacul fermecat din largul culturii, ai zice că n-ai timp să scapi de înec cîte o pasăre, cîte o jivină de rînd sau cîte un cuvînt din limba ta. Ai de înfruntat atîtea cuvinte și înțelesuri străine, atîtea suflări noi și dihănii... Dar dacă faci ca Degețel, atunci, uneori, cînd stai să fii tu înecat de atîta noutate și străinătate, cuvîntul vine să te salveze, la rîndul său. Am vrea să arătăm aceasta cu „ispitire".

Poți spune: ispitele gîndului, dar nu poți spune ispitele noțiunii, conceptului, judecății, argumentului, ideii. Gîndul e altceva decît ele toate, decît făpturile acestea logice. Ți se poate întîmpla să fii ispitit (încercat, atras) de ele, dar ele însele n-au ispite. Gîndul are. El reprezintă ceva mai viu, mai legat de ființa noastră intimă, și e concret, concrescut, laolaltă crescut cu ea.

În felul acesta, dintr-o dată ispita îți scoate la iveală ceva neașteptat, de care în orice caz filozofarea rece, pe cuvintele altora, nu-ți vorbise. Gîndul este ceva adînc cufundat în ființa omului, pînă acolo unde joacă, în el, aceste ispite. Și poți spune că omul e numai gînd, după cum e numai ispită. Sau e un pachet de gînduri, așa cum e un ghem de ispite.

Ispita te face atent asupra zăcămintelor de gînd din om, așezate atît de adînc, încît s-ar putea spune că subconștientul nostru este gînd, inconștientul gînd încă. Departe ca gîndul să reprezinte doar o făptură logică, el nu este totuși nici o expresie a iraționalului. Alcătuiește, poate, zona germinativă a întreg omenescului. Nu numai tot ce e creație ține de un gînd, dar și tot ce e gest, demers activ, muncă. Gînditorul lui Rodin stă sub ispita gîndului gol ca și el; dacă ar vorbi, s-ar putea exprima în românește. Ai gîndul unei fapte, dar și al unei nefăcute, ai gîndul unei realizări, sau al unui refuz, ai gîndul vrerii și al simțirii, nu numai al cunoașterii — și abia cînd ai gîndul gîndului se naște ideea, adică altceva decît gîndul gol.

Gîndul e un fel de inconștient al ideii, ceva ce stă înaintea ei: e gîndul de dindărăt, gîndul de fiecare zi, gînd al gîndirii, dar și al pregîndirii. Așa cum nu e un produs logic, nu e nici simplu psihologic. Dacă filozofia unui Husserl are un merit, este că a determinat și a încercat să descrie un plan care e dincoace de logic ca și de psihologic, și pe care el l-a numit fenomenologic. Dar ce chinuit îl descrie filozoful, cum sperie el, cu gîndurile și cuvintele lui, pe Degețel al nostru și al altora. Spune „noesă", spune „noemă", și nu vorbește poate de altceva — cu actul de conștiință și produsul lui — decît de gîndul acesta de dindărătul gîndirii. Spune „intenționalitate", în sensul că orice act de conștiință este de ceva, vizează ceva; ne gîndim că „ispitele gîndului" exprimă și ele intenționalitatea aceasta, care trimite *către* fără să ajungă *la*, fără să mai dea peste un obiect, ci doar peste obiectitate. Desigur, „intenționalitate", ca termen tehnic, filozofic, nu poate fi înlocuit, dar „ispita" poate contribui la înțelegerea lui. Căci ispita nu e numai un demers dinăuntru, unul cel mult orientat, ci este și o atracție dinafară. Cu ispita, lumea reală *este*, nemaitrebuind să fie inventată.

Firește, toate limbile au termenul gîndului, și nu le era greu să-l pună în joc spre a exprima gîndul ultim, rădăcinile omenescului. Dar dacă au pe „gînd", n-au toate pe „ispită". Francezul zice tentation, dar trebuie să spună și tentative (cum trebuie să spună germanul Versuchung plus Versuch) spre a acoperi ceva din aria ispitirii. De altfel, pentru tentation, *Littré* dă numai: „mouvement intérieur par lequel on est porté à des choses soit indifférentes, soit mauvaises". Dar lucrurile bune? Tocmai pentru ele ar trebui să existe, și poate a fost creat, cuvîntul ispitei, iar limba aceea aleasă nu știe decît de nepăsările tentației sau de șerpii din *La Tentation de Saint-Antoine*.

Se întîmplă însă că nu numai termenul de ispită are la noi o soartă mai bună, dar și „gîndul", sau „a gîndi", reînsuflețite de ispită, au pînă la urmă o soartă deosebită. Noi nu spunem doar a gîndi, spunem și a *se* gîndi. Omul e o ființă care se gîndește. Dar ce e cu formația aceasta verbală? Ne întrebăm dacă nu cumva profesorii explică elevilor în școli: a se gîndi e un verb reflexiv. Cum asta? Mă gîndesc nu înseamnă defel mă gîndesc pe mine însumi, așa cum „mă uit", privesc, nu înseamnă mă uit pe mine însumi (sau dacă înseamnă „uit de mine spre a vedea altceva", atunci trebuie repede luat de pe stradă și pus în muzeu, ca o piesă rară). Există la noi false verbe reflexive. Dar faptul că a gîndi a putut lua forma aceasta ar fi straniu, dacă nu te-ai gîndi tocmai la gîndul mai adînc al omului. „Mă gîndesc" ar putea fi atunci: mă adîncesc, mă cufund în gîndul meu; într-un sens care să fie reflexiv încă, îmi gîndesc gîndul. Dar de ce n-am spune și: fac ca gîndul să se gîndească în mine?

Limba noastră pare a fi simțit unde anume, în ce neștiut, în ce dinainte de știut zace ghemul gîndului. Dar zace? Își toarce firul, parcă, și cînd stai să *te* gîndești, nu faci decît să înnozi firul gîndului de lumină cu al celui

de întuneric. Sau uneori acesta iese la iveală singur, din lumea lui abisală (să fie oare nevoie de o filozofie a inconștientului și o „psihologie abisală“, spre a spune lucrurile acestea ?) și te surprinde ori sperie cu isprava lui. „Se sparie gîndul“, vorba lui Miron Costin, de lucrarea mută a gîndului însuși.

Dar alteori gîndul nici nu iese la iveală, ci se „sublimează“ în tine, își face adică lucrarea din culise, în timp ce tu joci după regia lui pe scena lumii. Îi place psihanalizei să vorbească de „complex“, cu un termen cenușiu și voit indiferent, ca structura de astăzi. Dar ne gîndim acum că, pe plan psihologic, „ispita Oedip“ ar putea spune ceva apropiat de complexul Oedip. Și în timp ce un complex pare să domine într-atît sărmana ființă umană, încît ea devine ceva monovalent, victima sau făptura unuia singur — uitîndu-se probabil adesea, în psihanaliza aplicată, că omul e și un mănunchi de complexe —, o ispită nu exclusivizează omul. Va fi fiind în el ispita Oedip, dacă vrea psihanaliza, dar este și ispita Gilgamesh, a prieteniei cu seamănul; este și ispita Faust; și ispita Ulise.

Însă cum gîndul dintîi este și gîndul din urmă, ieșit la lumină, curățit, ispitit, lămurit ca argintul și aurul — există undeva o mîngîiere a ispitelor bătrîne, de care toată știința lumii nu ne spune mai nimic. Dacă te întristează ceva în Faust-ul goethean, care stă întreg sub semnul ispitirii dinăuntru și dinafară, este faptul că el rămîne pînă la capăt nesăbuit și că n-are „mîngîierea ispitelor bătrîne“, ci păstrează toate ispitele. Dacă te nemulțumește ceva la omul grec, atît de minunat în kalokagathia lui, este, dimpotrivă, că n-avea infinitatea ispitirii și că nu era destul de ispitit; se contura prea repede, sau se lovea prea curînd de praguri, zdrobindu-se sub tragic, parcă înainte de vremea omului. Ahile are prea puține ispite, e prea neispitit;

după cum, pe alt plan, eroii epopeilor indice au prea repede ispitele ultime.

Ispitele gîndului spun toate acestea, despre gîndul omului, despre om și despre acest eros universal, care e ispitirea însăși. Un cuvînt de-al nostru poate repovesti lumea.

8. Despre gîndul ispitelor

În folclorul românesc, dragostea este o ființă. Și nu este numai una, ci sînt mai multe: „se întîlni cu dragostele toate-n cale", spune un descîntec, sau o poveste. Tot în folclorul nostru, norocul e o ființă; ba și de astă dată sînt mai multe. Iar lumea noroacelor este închipuită ca un tîrg mare, unde trăiește norocul fiecărui om. Cînd moare omul, îi moare și norocul, iar cine n-are noroc nu se întîlnește cu el, spune cu o stranie logică textul folcloric.

Așa trebuie să fie cu ispitele. Peste tot unde sînt suflete sînt și tîrguri sau, poate, răspîntii cu ispite; iar undeva cu siguranță se află un tîrg mare, în care stau adunate laolaltă toate ispitele sufletului omenesc, petrecut prin societate și cultură. Din rîndul lor, al ispitelor acestora libere, gîndul mai adînc al fiecăruia își ia cît îi trebuie spre a încerca să prindă întruchipare și să-și facă lucrările în lume.

Cuvîntul e un lucru gata făcut: „ispita" sa e să se desființeze — așa cum o arată joaca rimei — spre a face loc lucrului, emoției, gîndului despre care vorbește. Gîndul însă este nefăcut: ispita sa e să se înființeze. Dacă e vorba de gîndul neștiut, mai ascuns, atunci el vrea să iasă la lumină; dacă e vorba de gîndul ieșit la lumină, atunci el caută să-și facă lucrarea, fapta, creația. Iar pentru această ispită intimă a sa, căile de înfăptuire sînt tocmai ispitele la plural, adică încercările în care se poate avînta el. Căci

ispita însemna, în vorbirea noastră: a fi încercat, dar și a pune la încercare.

Ispitele acestea libere, pe linia cărora gîndul își încearcă realizarea, îți pot apărea ca niște dimensiuni sau coordonate ale lui. Pe mai multe dimensiuni, cum se mișcă, un gînd își face un cuprins, o spațialitate a lui, un mic univers. Matematicile moderne, care au știut să scoată din nimic, adesea dintr-o simplă joacă, atîtea minunății, ne-au învățat un lucru straniu de tot: că spațiul nu e doar „în afară" și expresie a exteriorității, ci adesea una a intimității lucrurilor. În timp ce pînă la fizica modernă se spunea că lucrurile sînt în spațiu, acum aflăm că, într-un fel, spațiul este în lucruri. În orice caz, gîndul nu este ceva în spațiu, dar are și el un fel de spațialitate. Și așa cum vorbim de un spațiu sonor, de un spațiu cromatic și de atîtea forme de spațialitate, sau așa cum vorbim de cîmpul pe care și-l fac orice lucru și proces, nu putem înțelege bine gîndul și lucrările lui fără a concepe un cuprins pe care și-l face.

În acest sens, poate, nu spunem bine „dimensiuni" ale gîndului: ispitele nu sînt atît dimensiuni, cît linii de forță ale gîndului. Dar nu spunem bine în nici un fel. Tot limbajul acesta analogic devine pretențios și rece, la fel cum ai vorbi despre „posibilitățile" unui gînd sau despre „tendințele" lui. E prea multă neutralitate și indiferență, în limbajul științific ori abstract. Într-o ispită a gîndului, e mai mult: e și mirarea, și întrebarea, și riscul.

Ce-i de făcut spre a descrie, totuși, cu un minimum de rigoare, universul acesta, în mic, al cîte unui ansamblu de ispite? E de vorbit limbajul simplu al originarului. Natura a ajuns ceva complicat și derivat, bun de preluat de matematici, în timp ce omul e ceva simplu, susceptibil de înțeles prin demersuri elementare. Iată pe Goethe, ființa aceasta atît de complexă, în aparență, și mai bine

desfăşurată sub ochii noştri decît aproape orice om din istorie. Iată un om de la început şi pînă la sfîrşit, cum s-a spus. Dar el e ceva simplu: un gînd originar şi un mănunchi de ispite îl definesc şi descriu cu opera sa cu tot. Să ilustrăm cu el geometria aceasta a ispitelor.

Goethe stă, de la început pînă la capăt, sub un gînd, cel al *tinereţii*. Pe româneşte spunem: tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte. În jurul acestei tinereţi, sau din ea, cresc cîteva ispite, puţine la număr, dar care dau socoteală de tot. Dacă ştiinţa înseamnă reducerea diversului la unitate, ar putea fi şi aci vorba de un demers „ştiinţific".

Deoarece tinereţea e cu adevărat „fenomenul originar" la Goethe, ea se pune la încercare, se ispiteşte pe sine, şi prima ei ispită e *bucuria*. În ceasul acesta al descrierii lui Goethe, nu te poţi opri să te gîndeşti la o strofă uşuratică, dar şi adînc smerită, a folclorului nostru:

Doamne-ajută
Cui sărută
Şi prieşte
Cui iubeşte.

Acesta e glasul bucuriei lui Goethe; şi din bucuria lui, cu „ocazionalul" ei, cu primatul povestirii fascinante asupra reflexiunii, al „naivului" asupra „sentimentalului", se naşte concepţia lui despre artă.

Dar tinereţea ca bucurie trece spre tinereţe ca *sănătate*, iar aceasta devine şi ea o ispită a naturii lui Goethe. Din sănătate, ca înregistrare directă, nefalsificată de medierea aparatelor, ochelarilor şi formulelor matematice, spune el, din acest splendid aparat fizical, care e fiinţa noastră trupească normală, se naşte concepţia sa despre ştiinţă. Ceva ca o viziune de presocratic a omului natural

se afirmă, pentru o ultimă dată, cu Goethe. Dacă nu mai regăsim astăzi știința aici, nu putem tăgădui că e un dram de înțelepciune.

Iar tocmai *înțelepciunea* e a treia ispită a tinereții, sub care trăiește și gîndește Goethe. Căci există o înțelepciune a ființei tinere, o armonie a plinătății, ce se obține din cumpănirea ființei îmbelșugate, spre deosebire de înțelepciunea resemnată a ceasurilor de veștejire. Din această înțelepciune pozitivă, nealterată de gîndul negativității, a vroit el să-și facă o filozofie. Nu a renunțat niciodată la ea, pentru om, iar cînd în *Faust* a întîlnit zvonul altei filozofări, a preferat s-o dea pe seama diavolului.

Altul, însă, decît cel filozofic era răspunsul lui Goethe, în cele din urmă, și se năștea tot dintr-o ispită a tinereții: *productivitatea*. Înțelepciunea omului tînăr e activă, și, dacă ea nu poate duce la ultimele sensuri de cunoaștere, reușește totuși să dea, cum se întîmpla la Goethe, o concepție despre lume ca neîncetată productivitate. Goethe numea viziunea aceasta una a demoniei, unde nici binele, nici răul nu mai au întîietate, ci nevinovăția devenirii. La început a fost Fapta, spunea el singur. La urmă e fapta încă, reluată oricît.

În veșnica întoarcere a lucrurilor, în repețirea cea bună, stă ultima ispită a tinereții, *nemurirea*, care dădea lui Goethe concepția despre divin. Era o religiozitate fără religie — s-a spus —, dar era și suprema ispită a tinereții. Căci tinerețea proclamă, de fiecare dată, un „nu se poate să nu fim veșnici", ca și Goethe.

Atunci dintr-un simplu gînd, care e gîndul omului, după Goethe, anume tinerețea, și din ispitele ei, țîșnind firesc în timpul-havuz al omului, cum spunea Blaga — așadar din bucurie, sănătate, înțelepciune, productivitate, nemurire — se naște un întreg univers. Cu cinci ispite s-ar

putea da socoteală de un tărîm fericit al culturii noastre, care e universul lui Goethe. Cum să ocoleşti aci gîndul ispitelor şi cu ce să-l înlocuieşti?

E un alt univers de imagini, aşadar, acela în care pătrundem cu spaţialitatea gîndului şi a ispitelor lui. E un univers curios, pe care, la nivelul lui folcloric, cultura omului românesc a ştiut să-l descrie încă. Sînt în el dragostele pe care le întîlneşti pe drum, sînt noroacele ce se întîlnesc în tîrg, este dorul şi sînt curţile dorului, aşa cum sînt răspîntiile pe unde îşi găseşte gîndul ispitele. E un univers interior, peste care se înstăpînesc astăzi — crescute şi ele din ispitele, ba chiar din noroacele omului — cunoaşterile. Pe toate acestea (cum se întîmplă cu lumea spontană şi de ingenuitate productivă a lui Goethe) le ţine astăzi în cumpănă, le judecă şi le aşază la locul lor cultura lucidă a cunoaşterii mature.

Vor rezista? Va rămîne o seducţie goetheană pe lume, aşadar, vor stărui, spre a vorbi pe limba noastră, dragostele, noroacele, ispitele, dorurile? Nu poţi s-o ştii şi nici măcar s-o doreşti, la lumina zilei şi a veacului. Dar undeva, pe ascuns, îţi spui, cu Goethe şi cu omul acela tînăr: „Doamne-ajută cui sărută."

9. O lume fără ispitire

Cum, oare, ar arăta o lume fără de ispite şi fără ispitire? Dinainte de-a o vedea în chipul ei întruchipat — dacă are vreunul —, s-o căutăm în chipul ei închipuit: de pildă, în felul cum o arată mitologia noastră populară. Căci simpla închipuire a omului nu e întotdeauna deşartă, ci cîte un lucru bine închipuit poate căpăta întruchipare, dacă nu reprezintă chiar presimţirea unei întruchipări ce stă să vină.

Mitologia noastră populară a închipuit un sfîrșit de lume, care-n același timp ar fi o intrare a lumii în gloria ei. Va fi atunci un pămînt nou, spune profeția folclorică, și firește o viață nouă. Oamenii nu se vor mai întovărăși în căsătorie, „nu va mai fi nici grijă, nici suspin, *nici gînduri, nici grai*, nici durere și nici dor, nici dragoste și nici moarte, nici schimbarea anilor și nici ceasuri ..., ci va fi tot o zi". (*Mitologia românească* de M. Olinescu, p. 517.)

Dar ar fi o lume fără ispitire! îți spui. Omul n-ar mai pune la încercare viața, și nici viața n-ar mai pune la încercare pe om. Iar ce e mai surprinzător decît orice, într-o asemenea lume, este că n-ar mai exista nici gînd, nici grai, demersurile acestea neutre, în aparență, ale omului; căci și în sînul lor este căutare, încercare și ispitire, iar dacă ai închipui un pămînt nou, izbăvit de orice prefacere cosmică (zilele), socială (întovărășirile), de orice probleme de existență (grijă și moarte) și de viață afectivă (dor), atunci trebuie să extirpi ispitele din ultimul lor refugiu, care e și cel mai nobil loc al lor, gîndul și graiul lui.

Citim aici sfîrșitul ispitelor, într-un sens, sau ieșirea omului din condiția lui de ființă ce stă sub ispite. Și e impresionant nu numai că imaginația populară a putut avea o viziune atît de liberă de concret și de întoarsă împotriva concretului (în timp ce viziunea populară, a raiului, de pildă, e atît de colorată), dar și că a putut-o închipui drept o împlinire pozitivă, fie ea și finală, eshatologică.

Și, totuși, nu e o lume a sfîrșiturilor — ar putea spune cineva, cînd i-am pune sub ochi viziunea aceasta —, ci este chiar universul civilizației tehnice de mîine. După unii, lumea de mîine va fi dincolo de ispitiri, așa cum o arată de pe acum arta abstractă, muzica nouă, romanul nou, plastica nouă. Căci într-adevăr lumea de mîine ar fi una a *focului rece*, respectiv a electricității și fluxului

electronic controlat (mitologic, s-ar zice o lume a fulgerului îmblînzit), în timp ce pînă acum am trăit sub civilizația focului cald, cel furat de Prometeu din cer, o civilizație care se prelungise și peste prima revoluție industrială, cu aburul și izvoarele ei de energie. Iar în civilizația cea nouă, care a și apărut, totul se va petrece la rece, în orice privință. Oamenii — ni se spune — nu se vor mai întovărăși, căci vor fi dinainte legați prin fire nevăzute. Pruncii vor fi programați și comandați poate la telefon, nu va mai fi grijă, nici suspin, nu vor mai fi gînduri, căci le vor prelua mașinile gînditoare, nici grai, căci vom vorbi prin semnale univoce. Nu va mai fi dor, nici dragoste, nici moarte — cum se împleteau toate, în legenda, prea încărcată de ispite, a Isoldei, în care și moartea era o ispită — iar undeva, pe un „pămînt nou", adică pe un astru natural ori artificial, anii și ceasurile unei ființe stăpîne pe ea și pe lucruri nu se vor mai schimba. Ci va fi tot o zi.

De altfel, lumea aceasta fără ispitire o și vedem — după unele spirite sceptice —, dar sub fața ei cea rea deocamdată. La ce ispită mai răspunde civilizația tehnică, acolo unde e pusă în joc fără măsură ? La început, firește, ea însăși s-a ivit sub o ispită: omul a voit să meargă mai repede, să zboare, să dispună. Tehnica a fost o bucurie, și una pe măsura adevărată a omului, așa cum se vede la copii. Dar excesele ei necontrolate au fost privite uneori ca o formă de „urît" al vieții, care nu mai ține, ca urîtul obișnuit, de singurătatea ei, ci, în marile metropole populate, de asaltul lucrurilor fabricate asupră-ți. Produsele *culturii* erau și sînt blînde: nu asaltează pe om. Elipsele, parabolele și hiperbolele, din tratatele secțiunilor conice ale grecilor tîrzii, au așteptat peste 1 500 de ani pînă să le reia modernii și să le proiecteze pe cer sau apoi în atom; au așteptat să vină ceasul ispitei lor. Bunurile civilizației

tehnice, în schimb, nu așteaptă. Nu te poți lipsi de tehnică și nu ai ce face cu excesele ei — pare a dovedi o parte din lumea de astăzi, cea de aiurea, cu tineretul ei dezabuzat, ieșit de sub orice ispitire.

Există fără îndoială *un prag* al ispitirii; pe anumite planuri, omul de astăzi pare a-l fi atins prea repede. Dar dacă te întorci din lumea aceasta fără ispitire, care e deopotrivă una a civilizației prost acumulate ca și a viziunii finale din folclorul nostru, dacă, așadar, revii la începuturi, la rădăcinile omului însuși, la ispitele lui, atunci poți citi și *altceva* în civilizația contemporană, ca și în textul nostru folcloric. Poți vedea în ele o strămutare a omului altundeva, cu ispitele lui cu tot. Din adîncimea cuvîntului și conceptului de „ispitire", cineva ar putea face horoscopul timpurilor. Și de pe acum sînt de spus două lucruri, în așteptarea „horoscopului".

Întîi, un cuvînt bine gîndit poate reeduca lumea. Dacă te sperii că lumea civilizației tehnice, la fel cu lumea finală a folclorului nostru, este una rece, searbădă, abstractă și inumană, una fără ispitire, cum ne place să traducem, atunci cuvîntul ispitirii te-ar putea mustra că nu l-ai gîndit bine și l-ai luat într-un înțeles prea îngust. În cuvîntul acesta se împletesc, ca în puține altele, natura emoțională (încercarea la care ești supus) și cea intelectuală (încercarea la care supui lucrurile). Pe amîndouă le susține, așa cum n-o poate tăgădui nimeni, natura *sensibilă* a omului. Avem ispite pentru că la baza emoției ca și a cunoașterii noastre stau senzații, pentru că nu sîntem „spirite pure". Dar tocmai de aceea a existat în om și ispita spiritului pur, iar rezultatul a fost întotdeauna, în așa-zisele tehnici spirituale ca și în tehnica propriu-zisă, din civilizația noastră, că s-a ajuns la o „spiritualizare" a senzației, nu la pierderea ei.

Civilizația modernă, înainte de a deveni una a abstractului, e o cuceritoare școală pe linia concretului sensibil — o uităm prea des. Nu numai că ea trezește noi senzații, a vitezei, a zborului, a imponderabilității, dar le rafinează pe cele vechi, făcîndu-ne să vedem în întuneric, să auzim în tăceri, să pipăim în depărtări, cu analizori artificiali, ce vor da atîtea antene omului încît să poată jubila în mijlocul firii. De ce să crezi că împlîntarea omului antic în animalitate, cu centaurul, sporea emotivitatea umană, iar împlîntarea lui în mașinitate i-o va scădea? Dar, cu un spor în facultățile intelectuale și în capacitatea sa emotivă, omul va avea și *un spor de ispite*. Cînd ne întristăm în fața a ceea ce stă să vină, nu știm îndeajuns care e registrul ispitirii. Și poate că profetul popular presimțea o căldură nouă și ispite noi, în lumea aceea înghețată pe care o descria, de vreme ce făcea din ea o lume a beatitudinii.

Dar, în al doilea rînd, dacă un cuvînt bine gîndit reeducă lumea, ajutînd-o să se împace cu sine, deopotrivă lumea și noutățile ei pot reeduca un cuvînt. Noi nu putem lăsa un cuvînt acolo unde îl găsim, oricîtă bogăție am afla în el. Cuvîntul însuși, dacă e viu, trebuie să se ispitească și lămurească, în focul, cald sau rece, al noutății. Nu ai dreptul să spui, în fața artei moderne, pur și simplu: nu-mi place, nu răspunde ispitelor mele; la fel cum un filozof ca Heidegger nu are dreptul să spună despre era tehnică: ea întoarce, abate gîndul adînc al omului, îi pervertește ispitele. Știm noi ce ispite ne pot încerca?

Am pătruns într-o lume a naturii secunde, unde nici ispitele nu mai pot fi cele de primă instanță. Ele nu pot denumi starea de buruiană sau de ființă a naturii, neîngrijită, negrădinărită, necultivată din om. Trebuie să dăm un înțeles ispitelor secunde, ispitelor tîrzii. Și toată fru-

musețea acestei lumi indirecte, a culturii, în care am intrat, este că ea poate păstra, prin cuvinte, potrivit gîndite și regîndite, continuitatea omului cu el însuși. Că te ajută să nu uiți limba satului, cînd ai ajuns, cu contemporanii tăi, în tării.

10. Ispitire, iscodire, iscusire

Sînt trei trepte ale cugetului, parcă. În orice caz, sînt trei trepte ale creației, căci orice creație începe de la o ispită, trece într-o iscodire a lucrului, pe toate fețele, și se împlinește într-o iscusire. Cine nu face trecerea de la ispitire la iscodire și apoi la iscusire, dovedește că nu are „ispita răbdării", cum spunea Dosoftei. Și dacă nu face așa, el nu capătă nici iscusenie, adică înțelegere și pătrundere, de o parte, faptă măiestrită, de alta. Letopisețul spunea despre țara Italiei: „Pentru mare iscusenie și frumusețuri a pămîntului aceluia, i-au zis Raiul pămîntului."

Și, totuși, cele trei cuvinte spuneau la început, pînă la un punct, același lucru: a încerca și pune la încercare. De aceea, poate, diavolul a fost deopotrivă numit Ispititorul, Iscoditorul și chiar Iscusitorul; „și nu ne duce în iscusenie", în păcat, spunea același Dosoftei. O deosebire va fi existat și în limbile slave, din trunchiul cărora am căpătat cele trei cuvinte, ba chiar acolo trebuie să fi fost (și să fie) înțelesuri tare frumoase, sub magia prefixului „is-", ce va fi dat cine știe ce iscodenii. La noi, însă, diferențierea s-a făcut prin gradație: ispitești, iscodești și la urmă te iscusești.

Ca și ispitirea, iscodirea este o încercare și căutare de-a afla ceva. Dar ea este la început mai mult decît simpla ispitire, căci înseamnă o căutare cu *de-amănuntul*, cu de-a

măruntul, cum se spunea. „A iscodi un zapis“ însemna a vedea dacă s-au îndeplinit toate condiţiile cerute. Se iscodesc inimile şi se iscodesc gîndurile. Într-o poveste, ni se vorbeşte de zîna care iscodea fericirea omenească; şi poate că i se întîmpla ca în legenda aceea cu îngerii, care, aduşi pe pămînt să iscodească şi să vadă cum trăiesc oamenii, se îndrăgosteau atît de mult de viaţa pămîntească, încît nu mai voiau să se întoarcă în cer şi erau prefăcuţi în licurici.

Cînd iscodirea e a ochiului trupesc, simţi că ea e nu numai a ochiului, ci a întregii fiinţe trupeşti, ba chiar a minţii. „Se depărtau iscodind pădurea“, povestea un scriitor mai vechi, şi înţelegi că iscodirea se făcea nu numai cu văzul, ci şi cu auzul, poate cu nările în vînt, cu mîinile gata să pipăie, în timp ce mintea stătea la pîndă spre a tălmăci orice zvon şi mişcare. Dar şi invers, cînd iscodirea este a ochiului minţii, ea se dovedeşte a fi şi una a ochiului trupesc. „Învăţaţii s-au înălţat şi mai sus, iscodind tainele firii.“ Numai cu mintea? Au încercat în toate felurile, cu gîndul gol, dar pînă ce nu s-au uitat mai bine la firicelele de praf din lumină, sau la munţii din lună şi la atîtea altele, n-au dezlegat prea multe taine. A iscodi înseamnă a te mobiliza întreg pentru o încercare multiplicată.

Iscodirea exprimă, atunci, actul acesta de cunoaştere totală, după feţele lucrului iscodit şi organele iscoditorului. Ba, pe deasupra, iscodirea pare să lase o margine şi pentru un dram de neaşteptat, cum s-a întîmplat atît de des în iscodirea tainelor firii, care se numeşte cunoaşterea ştiinţifică. Cît despre divinitatea închipuită în singurătate, Platon se întreba: ce ar putea face stînd astfel singură? Şi el răspundea: „geometrizează“. În proverbele noastre populare, răspunsul e ceva mai mlădiat: „Stă şi iscodeşte.“

Totuși, a iscodi e un termen pămîntesc, prea pămîntesc chiar, uneori. Ca și în a ispiti, există aci o pendulare între bine și rău, între un sens luminos și unul întunecat. Cercetarea cu de-amănuntul trece în acțiunea de-a întreba, a se informa, a descoase; ba chiar cîte un suflet de femeie devine iscoditor la culme. Aceasta încă n-ar duce cuvîntul la vinovăție, dacă el n-ar ajunge să însemne: a spiona, a cerceta pe ascuns și cu gînd rău. Abia atunci simte omul, și mai ales obștea, tot veninul din a iscodi, cînd se văd îngrădiți, ca satul din poezia populară:

Nici cu pari, nici cu nuiele,
Numai cu iscoade grele.

Dar e numai una din fețele iscodirii. Ea se poate prelungi o clipă în sensul de a scorni, plăzmui, urzi — de pildă, în a răspîndi neadevăruri și a iscodi intrigi —, totuși nu poate să întunece, pînă la urmă, înțelesul iscodirii de-a fi plăzmuire pură, născocire, invenție. „Cîtă iscusință are mintea omenească spre a iscodi lucruri nouă!" Sau, cum spune traducătorul din veacul al XVIII-lea al cărții lui Ulise: „Pe toți îi întrece întru înțelepciune și iscodiri". Simțirea populară mai poate păcătui uneori față de cuvînt și față de veac, exclamînd cu eroul din Alecsandri: „Drumul de fier e iscodirea dracului"; iscodenia poate fi și invenție rea, drăcovenie. Dar e mai ales născocire bună.

La rîndul său, a iscusi înseamnă, de asemenea, a pune la încercare, a ispiti, cu adaosul propriu, însă, care e cel de lucrătură, de facere măiestrită. În timp ce ispitirea și iscodirea privesc mai ales procesul cunoașterii sau creației, iscusirea privește *produsul* lor. Și produsul cel iscusit poate fi de două feluri: privește o făptură umană, sau este o creație a omului pură și simplă.

Prin punerea sa la încercare în primul rînd, omul se deșteaptă, devine ager, învățat, chiar înțelept. Undeva există și o iscusință a naturii: „om la amîndouă mînile iscusit", spune traducătorul *Bibliei* din 1688, sau o iscusință aproape de cea naturală: „iscusitele condeie". Dar adevărata iscusință a omului e cea adusă de încercările vieții și cărților, căci trebuie, după cum spune Miron Costin, „cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă". Și, de altfel, „mai iscusit și mai cinstit e sufletul decît trupul".

În felul acesta omul reușește să se facă, de pildă, iscusit „în tocmealele cele de război" (Varlaam), iscusit întru scripturi — și capătă rînd de om vestit sau învățat. De astă dată iarăși, ca în ispitire și iscodire, un echivoc al cuvîntului vine să scoată la lumină fața rea a lucrurilor: cel iscusit poate deveni șiret, se poate arăta că știe multe, „se poate iscusi". Dar „iscusința fără socotință zadarnică știință este" (*Proverbe*, Zanne, vol. VIII, 50), și încă: „Acela e mai iscusit, cel ce știe la vreme să-și ascunză iscusința sa." Iar dacă e bine îndrumată, iscusința duce la subțierea omului și la acea rafinată împlinire a lui, care se capătă atît din încercările bune, cît și din cele rele ale vieții. Căci „simțirile sufletului [...] iscusindu-se și prin bunătate, și prin răutate", ridică pe om la măiestria lui de om.

Dar, după iscusirea omului, este și măiestria lucrurilor, iscusința lor. Nu numai persoanele, ci și lucrurile pot fi făcute cu mult meșteșug, ba chiar lucrurile firii. „Voi steale iscusite, ceriului podoabă", scrie Miron Costin, în timp ce Cantemir merge pînă la a vorbi de „iscusita mirosală" a trandafirilor. Și la fel spune *Letopisețul*: „au zidit o mînăstire frumoasă și foarte iscusită".

Cu iscusința, care poartă asupra omului sau a creației, căutarea atinge pragul desăvîrșirilor. Aici omul, ce stătuse sub încercarea ispitirii și apoi sub nevoia iscodirilor, se întîlnește cu marele meșteșugar, care e Firea, urzitoare a toate. Să primim cu îngăduință, în veacul acesta al coborîrii omului pe aștri, vorba lui Antim Ivireanul, că s-ar fi putut face „stele și mai luminoase, lună mai iscusită decît aceasta ce ne povățuiește noaptea". Vom afla în curînd cît de iscusită e luna și dacă nu se poate încerca, cu mijloace omenești de astă dată, s-o mai iscusim puțin, spre folosul nostru, al pămîntenilor.

Dar dacă înțelepciunea vorbelor acestora despre iscusire nu mai e a noastră, frumusețea lor ne atinge încă. La capătul ispitirilor, iscodirilor și iscusirilor de tot felul, visăm și noi ca oameni să facem lumi mai iscusite; poate atît de iscusite, încît să exclamăm în fața uneia, cu traducătorul vechi al cărții Judithei: „Iscusită ești tu la chipul tău."

11. Despre trei iscusiri

Un antic, pe nume Antiphon, voind să arate că natura adevărată a patului este lemnul din care e făcut, propunea o experiență pe care nici nu mai era nevoie s-o facă, într-atît se dovedea de lămuritoare. Dacă iei un pat, spunea el, și-l îngropi în pămînt, atunci prin putrezire crește cel mult un mugur sau un vlăstar, iar nu un pat. Deci forma pat reprezintă ceva adăugat, iar natura adevărată a lucrurilor acestora este lemnul; căci „lemnul" sfîrșea la greci prin a denumi tot ce e materie și material.

S-ar putea ca din pat să nu crească nimic, nici măcar un vlăstar — necum un stejar ori un cedru —, și atunci cîte un modern urîcios ar putea spune: vedeți, natura pa-

tului este neantul. Dar ce admirabilă iscusire, în proiectul lui Antiphon, şi ce rafinată aşezare a problemei pe terenul investigaţiei riguroase. Independent de rezultatele şi chiar de natura experimentului reclamat de Antiphon, poţi din plin citi aci toată iscusirea *gîndirii ştiinţifice*, care avea să triumfe mai tîrziu în lume. Aceasta şi avea să facă ştiinţa: să îngroape lucrurile în pămîntul adeveririi lor, aşadar, să le mute în laborator, să le pună la încercare şi descompună, spre a vedea ce sînt cu adevărat ele.

Era un om de ştiinţă înnăscut Antiphon acesta. Ştia să pună în joc acea iscusire ce, întocmai ştiinţei experimentale de astăzi, tinde să acopere întreg registrul iscusirii omeneşti: de la punerea la încercare, ispitirea lucrurilor, pînă la rafinarea lor, sau a experienţei asupră-le, ba chiar pînă la nuanţa de ironie şi de şiretenie din iscusire: vedeţi, lucrurile nu sînt decît asta...

Dar iscusirea gîndirii experimentale nu este decît una din iscusirile omului. Există şi o alta, iscusirea gîndirii speculative. Iar ea vine să spună: lucrurile pot sta şi altfel, există încercări şi iscusiri mai subtile pe lumea aceasta. E adevărat, dacă îngropi un pat în pămînt, creşte cel mult un lemn, nu un pat. Dar dacă îngropi patul într-o amintire sau într-o nevoie umană, dacă îl îngropi în conştiinţa unui ucenic dulgher sau a unui ucenic pictor, atunci din pat nu mai creşte un lemn, ci tot un pat. Patul naşte paturi.

Adevărul gîndirii experimentale, pretinde cea speculativă, ţine de faptul că prima îngroapă lucrurile numai într-un mediu; în timp ce dacă le îngropi într-altul, potrivit firii lor mai adînci, dacă le îngropi în pămîntul *lor*, creşterea poate fi în sensul fiinţei iniţiale. (La fel se întîmplă cuvintelor, s-ar putea adăuga. Dacă îngropi cuvîntul într-un mediu străin, în spiritul universal, atunci creşte din el un

înțeles simplu, în speță un echivalent semantic; dacă îl îngropi în pămîntul *lui*, crește din el o Rostire.)

Din patul bine îngropat crește „patitatea“, spuneau medievalii; iar dacă ierți vorba lor și condamni, drept fiind cu adevărat deșert, gîndul unora dintre ei că esențele libere plutesc undeva peste lume, atunci ceva din înțelesul vorbei rămîne. Totul e lemn, apă, foc, cîmp electromagnetic, spune știința. Totuși există și structuri, întocmiri și rosturi, spune filozofia.

Dar există și o a treia iscusire, și este iscusirea cea mai neașteptată a omului; cea a *gîndului poetic*.

Măi bădiță, Onule,
Semăna-ți-aș numele
Prin toate grădinile,
Să zboare miroasele
La toate frumoasele,
Să răzbească și la mine,
Supărarea să-mi aline
Ce-mi face dorul de tine.

Cum să îngropi un nume? Nici unui om de știință și nici unui filozof nu i-a trecut prin minte așa ceva. Este însă o noutate și o libertate, în ordinea iscusirilor, de care omul în veci nu se va putea lipsi, nici dacă toate substanțele vor fi știute cu exactitate, sau dacă toate adevărurile vor fi numărate și puse în fișe. Iar ea apare într-o simplă poezie populară — este drept, una care dă de rușine, cu primele ei cinci versuri, jumătate din poezia noastră cultă.

Îngropi un pat în pămînt, și crește un lemn. Îngropi un pat, și iese tot un pat, sau poate Patul. Dar acum îngropi un nume, și iese — cînd se întîmplă să iasă, căci se întîmplă atît de rar — o înlănțuire fermecată. Din lumea lui, ai trecut numele în pămîntul grădinilor, de unde el

a trecut singur mai departe în elementul miresmelor, a ajuns și mai departe, în orizontul simțirii omenești, și s-a întors ca o boare la ființa ce-l aruncase în pămînt. Întocmai unei zeități indiene, numele a trecut dintr-o stare într-alta, spre a redeveni la capăt iarăși ceva de ordinul cuvîntului, o alinare. Care e natura numelui ? Este de-a prelua în el cîte o ființă, cîte un lucru sau poate un univers, de-a se îmbiba întreg de realitatea lor și de-a redeveni, cu propriul său ecou, o irealitate. Iscusirea gîndului poetic este de a face să *fie*, o clipă, imposibilul. Nu este exactitate aci, nu e adevăr, dar e liberă și suverană adeverire.

Cultura omului nu reprezintă mai mult decît aceste trei iscusiri laolaltă, cea științifică, cea filozofică și cea artistică. Nu te poți sătura privindu-le pe toate trei, împăcate și împreună însuflețite cum stau, iar cine nu se bucură îndeajuns de spectacolul culturii contemporane, unde tuturor trei li se face dreptate și unde parcă, pentru prima dată în istoria cunoscută, fiecare iscusire se afirmă deslușit și trimite la cealaltă, acela nu-și merită veacul și nu e demn de alchimia lui.

Căci, într-adevăr, cultura înseamnă cultivare, îngrijire și răsădire propriu-zisă. Tot ce face omul, cu sine și cu lucrurile, este operă de replantare, cu rădăcinile lucrului cu tot; este îngroparea dintr-un pămînt într-altul, mai fertil. La această treaptă nici nu mai poți deosebi cultura de civilizație: ele sînt amîndouă expresia faptului că omul nu lasă lumea așa cum o găsește, ci o strămută.

Antiphon a aflat experimentul exemplar, prototipul tuturor demersurilor omului: îngroparea, răsădirea. Orice experiment al iscusirii științifice era o răsădire în alt mediu, orice viziune filozofică este, în felul ei, transplantarea în alt pămînt, spre a vedea ce crește acolo. Dar *metafora*

poetică nu face nici ea altceva. Cu lipsa ei de rigoare, cu lipsa ei de răspundere pentru adevăr, dar și cu sorții ei de-a spune cîteodată lucruri necrezut de adevărate, ea îngroapă neîncetat lucrurile în alte pămînturi. Este metaforă, așa cum își spune singură, adică strămutare.

A fost un gînd frumos cel al lui Blaga, de-a reface prin *geneza metaforei* sensul culturii însăși, în cartea lui cu acest titlu chiar. Dar mai adevărat, poate, decît „asaltul dat cerului“ prin metaforă, cum spunea gînditorul, este asaltul dat pămîntului. Tot ce este trebuie răsădit. Iscusirea omului, pe toate planurile, poate fi înțeleasă ca aceea de a răsădi, iar dacă „metafora“ exprimă strămutările și îngropările în medii noi, atunci iscusirea, rafinarea, meșteșugirea aduse de om, prin cultura lui, țin cu adevărat de vocația lui metaforică. Ce strămutare, ce metaforă, matematicile — și astfel ce iscusire.

Așa cum o arăta cuvîntul însuși, „iscusirea“ este deopotrivă una deliberată, a omului, ca și una neștiută, a firii și vieții. Cele trei iscusiri conștiente — petrecute la lumina zilei — ale omului ca subiect de cultură, se împlîntă în iscusirea lui mai adîncă și înnăscută, de a fi om. O viață de om nu e decît o neîncetată răsădire, un fel de-a se îngropa tot timpul în alte pămînturi. Te îngropi cu fiecare demers, te îngropi într-o prietenie, într-o fidelitate, într-o idee, în așa fel încît metamorfozele vieții tale nu sînt altceva decît strămutările și metaforele ei.

O vastă „iscusenie“, cu rafinamentul, deșteptăciunea și uneori viclenia ei, susține viața și faptele ființei acesteia umane, care în versiunea ei românească a putut spune cîndva: „și nu ne duce pe noi în iscusenie“. Voia să spună, poate: nu ne *scoate* din iscusenie, îndreaptă-ne în ea și lasă-ne să fim ceea ce sîntem, făpturi ale iscusirii.

12. Iscusirile ființei românești

După filozoful contemporan Heidegger, ființa (o dată cu adevărul) este „ceea ce se dezvăluie", sau ar trebui să se dezvăluie; după gîndirea românească implicită vorbirii, ființa e ceea ce se ascunde, sau poate oricînd să se ascundă; și ar trebui să facem odată puțină dreptate și gîndului nostru, de vreme ce ne ostenim atîta cu al altora.

Vrei să știi dacă un lucru, mai ales un lucru ultim, este sau nu este. Gîndirea implicită limbii noastre îți spune: stai nițel, lucrurile astea sînt ceva mai subtile, ceva mai iscusite; nu „sînt", sau „nu sînt", ci *ar fi să fie*. „Este" și „nu este", pe care le punem în joc atît de des în situațiile imediate, reprezintă în realitate simple capete de drum, termenii extremi. Între este și nu este se ivesc o mulțime de situații (de-ar fi, ar putea să fie etc.), și tocmai ele sînt cele pe care avem a le prelua, pe cît putem, în cunoașterea și destinul nostru.

A fi e oarecum ne-zdravăn, năzdrăvan la noi. De obicei spui este (așa este, sau: este, nu mai am ce zice) și ai isprăvit. E ceva zdravăn, de neclintit. Dar a fi, la noi, se întoarce asupra lui însuși, cum nu pare a o face în alte limbi și cugete. *Este* e și la noi un lucru sigur; dar mai avem și pe *este să fie* (e pe punctul să fie), ba chiar pe *era să fie*. Și după ce „este" s-a retras oarecum, demisionînd din realitatea sigură și intrînd în învăluire — ca „sinea" din limba noastră, care și ea se tot învăluie pe măsură ce o dezvălui — el trece de-a dreptul în irealitate și devine *ar fi să fie*. Dar nici aceasta nu-i e de-ajuns, căci irealitatea trecutului vine să se suprapună irealității prezente și să dea pe *ar fi fost să fie*. Acum în irealitate — unde nu e neadevăr, cît un alt plan de adevăr al ființei — iscusirile se țin lanț, întrucît limba noastră e tare în forme

de condițional și optativ (avem vreo zece, după numărătoarea filologului mai vechi Gaster, în timp ce alte limbi, ca latina, n-au nici una de-a dreptul, ci doar unele cu împrumut). De altfel, mai avem și un straniu mod verbal, pe care-l numim prezumtivul, și care ne poate duce la forme ca *va fi fiind să fie*, ba chiar *va fi fost să fie*.

Zici: „ar fi să fie"; dar nu e tot una cu *fire-ar să fie*, după cum nici ar fi fost să fie, cu *fire-ar să fi fost*. Iar acum intră în joc și particula propriu-zisă a condiționalului. Dacă spui *de-ar fi fost să fie*, nu e tot una, iarăși, cu ar fi fost să fie. În acest „de" nu se exprimă o simplă dorință, adică o modalitate subiectivă (cum se spune uneori despre condițional-optativ, ba chiar despre toate modurile diferite de indicativ), ci una perfect obiectivă: de-ar fi să fie ziuă, adică „dacă s-ar întîmpla să fie ziuă".

Așadar avem: „ar fi să fie ziuă", dar și „de-ar fi să fie ziuă"; „ar fi fost să fie ziuă", dar și „de-ar fi fost să fie ziuă". Să nu mai punem la socoteală și pe *ce-ar fi să fie*, cu *ce-ar fi fost să fie*, care și ele exprimă o exclamație obiectivă, o stranie posibilitate, ceva de ordinul neîntîmplat-întîmplatului. Cîte iscusiri nu ne rămîn — și ce retrageri, ale ființei sau agenților ei, în direcția lor ontologică.

Ființa are *niveluri* de adevăr, iar nu adevărul simplu al prezenței sau absenței. Să încercăm atunci, reluîndu-le, a le descrie în cîteva cuvinte. Iscusirea ființei începe cu actul de întoarcere a lui a fi asupra lui însuși: „este să fie". Subtilitatea aceasta e greu traductibilă în alte limbi nu numai ca atare, dar și pentru că noi avem — laolaltă cu unele limbi balcanice — ciudățenia de-a pune un conjunctiv după verb: „să fie". În majoritatea limbilor, cînd două verbe se succed, al doilea e la infinitiv, adică el fixează, pune capăt gîndului exprimat; vreau a cînta

este vreau a cînta, pe cînd vreau *să* cînt pare a fi conținut inițial o îndoială: vreau să cînt sau să nu cînt?

Așadar, prima iscusire a lui a fi: „este să fie". În loc de realitate (este), avem un fel de iminență de realitate (stă să fie). Și urmează pe rînd:

era să fie — tentativă neizbutită de realitate;

ar fi — ca în toate limbile, posibilitate ce stă sub o condiție, dar:

ar fi să fie — posibilitate deschisă a posibilității.

De-ar fi — dacă s-ar întîmpla să fie — exprimă contingența, ca în alte limbi. Dar:

de-ar fi să fie — contingență a posibilității, și:

de-ar fi fost să fie — un fel de posibilitate a contingenței posibilității.

Dacă însă acum spui *a fost să fie*, atunci cascada ființei se oprește brusc. Căci era o adevărată cascadă, un lanț de prăbușiri sau de surpări de nivel, în toate rostirile acestea. De la realitatea asigurată a lui „este", ființa decădea la iminența realității, apoi la tentativa de realitate, spre a trece în posibilitatea de realitate și în posibilitatea de rangul doi, posibilitate a posibilității, mai departe în contingență și apoi într-o contingență de rangul doi. Tot timpul, așadar, ființa slăbea, se retrăgea, se ascundea. Și deodată, după atîtea trepte de slăbire a realității, apare întruchiparea ei de maximă tărie, necesitatea: „a fost să fie". Așa a fost să fie.

Căci a fost să fie, cu aceeași întoarcere a lui a fi asupră-și, dă cu totul altceva decît celelalte întoarceri, anume dă implacabila necesitate. O simți bine în limba noastră cu acel *n-a fost să fie* al marilor nemîngîieri. Dar „a fost să fie" e dincolo de tristeți, căci e recunoașterea Legii, înțelepciunea tîrzie. Dintr-o simplă schimbare de timp a verbului (a fost, în loc de era sau este) se atinge necesitatea.

Și ce este curios, în logica aceasta modală a vorbirii noastre, este că ea se poate obține fără termeni modali, adică fără „e posibil", „e contingent", „e necesar". Realitatea o dădea verbul a fi; dar tot el, cu iscusirile lui, dă posibilitatea, contingența și necesitatea. Nu e nevoie să ieși din a fi spre a exprima toate aspectele gîndirii modale.

Și mai e ceva curios: că ieșind din condiția lui este, ființa aceasta atît de iscusită se tot ascunde — nu în cine știe ce tainice, mistice zone, ci la lumina zilei. Toate sînt în jurul nostru și în văzul nostru, dar au în ele mai mult decît posibilitatea goală, întîmplarea goală sau fatalitatea. Chiar „a fost să fie", cu necesitatea lui implacabilă, nu înseamnă necesitatea gata dezvăluită, nudă, fără rest, ci necesitatea care, ieșită la lumină, te miră încă, te solicită și se ascunde în lumina zilei, ca s-o iscodești mai departe. De aceea creația și frumosul nu-și curmă niciodată solicitarea, în orizontul acesta spiritual. Iar poate că toate modurile acestea ale ființei sînt solidare cu „sinea", cuvîntul de aur al limbii noastre, care ca sine a lucrurilor exprimă și ființa ce se arată, și ființa ce se ascunde mai departe, arătîndu-se.

E greu să uiți de ființă și de solicitările ei, în orizontul limbii românești. Unii gînditori occidentali pretind că omul și epoci întregi ale omului uită de ființă, pierzîndu-se în cele imediat existente, ca și cum ele ar fi totul, nu ființa însăși. Acest lucru nu are sens pentru o limbă și o cultură ca ale noastre.

S-a vorbit mult la un moment dat de existențialismul german, mimîndu-i-se limbajul. Dar cine nu se întoarce la limba și gîndul său, nu dă măsura cugetului. Nimic mai trist, în cultura europeană din veacul al XX-lea, decît zvîrcolirile limbii franceze de-a reda terminologia lui Heidegger. Nu totul trebuie îngînat. Mai bine decît fran-

cezii, care au încercat să îngîne gîndirea lui Heidegger, au procedat cîţiva tineri cărturari japonezi, veniţi în Europa să înveţe filozofie. Unul dintre ei s-a dus la profesorul german şi i-a spus că au şi ei în limba japoneză cîte un cuvînt curios şi grăitor, cum e „iki", care înseamnă aparenţa sensibilă sortită să se ridice la spiritual. Profesorul s-a bucurat — căci era gînditor autentic — şi a scris o carte întreagă pornind de la „iki".

Avem şi noi cîte un „iki"; ba poate mai multe. Întrebarea e ce să facem cu ele, cum să nu le uităm înţelesurile. Căci uitarea nu e de fiinţă, poate, cum spunea Heidegger. Uitarea e de limbă.

13. Iscusirile verbului românesc

Tot rătăcind printre cuvinte şi rostiri, am dat peste ceva care nu e, poate, de mică mirare: în limba noastră verbul „a fi" are darul de-a se compune cu el însuşi. Într-un sens, a fi îşi prinde coada, aşa cum spune chimistul Kékulé că face lanţul carbonilor. Nu e vorba de funcţia de auxiliar a verbului acestuia, care e mai restrînsă la noi decît în cîteva limbi. E vorba de forme de neobţinut în alte limbi, ca: a fost să fie, va fi fiind, ar fi să fie şi alte feluri de-a rosti în care a fi, combinat cu a fi, dă *altceva* decît a fi.

Dar aşa se întîmplă întotdeauna: cînd un lucru se combină cu el însuşi, se iveşte o noutate. Cînd mişcarea se combină cu mişcarea, respectiv cînd o mişcare locală se deplasează, atunci se naşte *unda*. Cînd operaţia de a număra pînă la 10 (sau în orice bază) se combină cu ea însăşi (zece zeci, zece sute), atunci se naşte numărul. Cînd carbonul sau lanţul carbonilor se combină cu sine, se naşte

chimia organică; sau, cînd gîndul se întoarce asupra gîndului și dă ideea, se naște filozofia.

Ce se naște din combinarea lui a fi cu el însuși, în limba română? Ai spune că nu mare lucru, în afară de cîteva expresii speciale. Dar poate că n-a fost cazul, încă, să se ivească ceva deosebit. Am avut păcură și uranium secole întregi în subsolul nostru, dar nu venise încă timpul valorificării lor.

În combinările lui a fi cu el însuși rezidă o materie brută pentru reflexiunea logică, de pildă. Să fie puțin lucru în a putea scoate o întreagă logică modală numai din „a fi“? Adică să obții, doar cu a fi, atît realitatea, cît și irealitatea, și posibilitatea, și contingența, și necesitatea? Dar cînd ai în „a fi“ — cum am văzut în capitolul precedent — atîtea modalități ale ființei, de ce să crezi că nu va veni un cuget care să le pună în filozoficească rînduială?

Iscusirile acestea ale ființei nu ar fi cu putință, însă, dacă nu s-ar împărtăși de la iscusirile verbului românesc. Modalitățile ființei țin, într-o largă măsură, de cele ale verbului. În ea însăși, problema modului la verbe este una adîncă, iar verbul românesc vine să complice lucrurile și mai mult. În general, verbul nostru este de o splendidă sălbăticie, care îngăduie tot felul de modulații ale gîndului, de natură să pună pe un străin în perplexitate. Iată, de pildă, cum prezintă pentru străini M. Gaster, în *Schița* sa *de gramatică* din fruntea *Chrestomației române*, situația verbului românesc. El indică, între altele, pentru conjugarea unui verb ca „a aduna“:

trei feluri de mai mult ca perfect: adunasem, am fost adunînd, am fost adunat:

patru feluri de viitor II: voi fi adunînd, voi fi adunat, voi fi fost adunînd, voi fi fost adunat.

La conjunctiv, el menționează nu numai un prezent, dar și un imperfect (eram să adun), un mai mult ca perfect (să fi fost adunat) și patru forme de viitor: voi să adun, o să adun, am să adun și am a aduna.

Dar bogăția verbului românesc își atinge plinul abia la condițional-optativ. E ca și cum noi nu numai am realizat, dar am și cumpănit acțiunea și creația. Am avea, astfel, toate nuanțele demersului creator. În trecut, anumite popoare nu au avut nevoie de atîtea modulații ale verbului. Romanii vechi nici n-au condițional, căci făptuiesc, cuceresc, croiesc șosele și apeducte.

Față de limba latină a făuritorilor de poduri și apeducte, iată ce spune Gaster că posedă limba română, a celor ce se mulțumeau cu punți și cu izvoare:

la optativ trei timpuri: prezent, aș aduna sau adunare-aș; perfect, aș fi adunat sau fire-aș adunat; mai mult ca perfect, aș fi fost adunat;

iar la condițional șapte timpuri: prezent, de aș aduna; imperfect, de vream aduna, sau să vream aduna, sau de eram să adun, sau de adunam; perfect I, de aș fi adunat; perfect II, de aș fi fost adunat; m.m.c. perfect I, de aș fi fost adunînd; m.m.c. perfect II, de aș fi fost adunat; viitor, de voi aduna.

E un scandal, nu-i așa? Bietul străin care ar vrea să se descurce în limba noastră, după schița de gramatică a lui Gaster, ar fi cuprins de deznădejde. Și ferească zeii ca peste vreo 2 000 de ani limba română, după cine știe ce împliniri culturale, să fi fost ajungînd o mare limbă moartă, una de învățat în școli. Ce voluptate pentru profesorii mai cruzi să întrebe pe elevi: care e forma a patra a viitorului doi de la conjunctivul verbului a aduna?

Căci într-adevăr, o limbă și o gramatică trebuie să pună ordine în lucruri. Nu e permis să ai, de pildă, pentru

persoana întîi de la verbul „a voi“ cinci forme (eu vreau, voiesc, vroiesc, vroi, voi). E scandalos să ai cîteva sute de plurale neregulate la substantive, cînd în engleză nu sînt decît unsprezece.

Trebuie să plecăm deci capul, cînd aflăm de la alții că limba română e una din cele mai grele de învățat, în bună parte pentru că nu e grădinărită. Să ne rușinăm de multele neglijențe și de cîteva îndrăzneli. Dar chiar de *toate* îndrăznelile? Am risca atunci să facem ca împăratul acela din poveste, care-și cerea scuze că fata sa e atît de frumoasă.

Fiindcă este și puțin aur aci. În problema modurilor verbale, mai ales, e mult aur, pe care nu-l putem lăsa chiar așa să se piardă. Ni se părea, mai sus, că modurile verbului sînt cele ce dau modulațiile ființei, la noi. Dar de problema modurilor verbale se leagă una din creațiile cele mai semnificative ale culturii noastre, *logica*, de astă dată nu numai în aspectele ei modale. Cînd Aristotel întemeiază logica, el spune: există și alte feluri de-a vorbi; de pildă, și rugămintea este un logos, dar logica (sau ceea ce numim noi azi așa) nu are a se interesa de rugăminte. Logica este „apofantică“, adică este una a modului indicativ.

Să fie vorba de o chestiune de școală? Dar e aci toată gloria și în același timp toată drama culturii apusene. În problema aceasta, a modurilor verbului, se concentrează însăși dezbaterea cugetului cu el însuși. Cugetul occidental european era pozitivist și dădea expresie, la indicativ — adică la modul acțiunii reale, obiective, sigure — raționalității sale. Dar el este cuget, așadar o conștiință vie, iar ca atare el trăiește și gîndește nu numai în modul obiectivității ultime. Zonele mai largi de viață umană se petrec la alte moduri decît indicativul. Și astfel s-a ajuns astăzi la așa-zisele logici modale.

Este limpede că reflexiunea logică nu se poate întinde asupra rugăminții, pierderii în irealitate sau în semirealitățile dorințelor. Dar, oare, nici presupunerea, alternativa, căutarea, iscodirea să nu țină de reflexiunea logică? Cultura noastră rațională se străduie astăzi să integreze tot ce poate avea sens pentru om. Se străduie să facă dreptate — pe cît e cu putință — și altor moduri decît indicativul.

Să nu aibă atunci nimic de spus iscusirile verbului românesc?

14. Brâncuși a sculptat infinitive lungi

Se miră unii, mai ales străini, cum a fost cu putință sculptura lui Brâncuși. Dar dacă nu cunosc gramatica română... Ar găsi poate acolo ceva lămuritor, care e dincolo de cultura populară românească, dincolo de artele primitive, ca și dincolo de modernism, toate invocate aci. Sau poate e cu ele cu tot, dar dintr-alt strat, dintr-alt zăcămînt al vieții spiritului.

De altfel, nu au artele plastice un raport ascuns cu gramatica? Rubens a pictat adjectivele. Pieter Bruegel, o puzderie de substantive, în timp ce impresionismul a pictat adverbe și locuțiuni adverbiale. Unii trec în sintaxă, alții rămîn la fonetică. Brâncuși s-a ocupat de regele formelor gramaticale, de infinitivul lung.

Nu toate limbile fac treabă atît de bună ca a noastră cu infinitivul, dezvoltîndu-i o a doua formă, „infinitivul lung", și invadînd lumea leneșă a substantivelor cu agenții lui. De la a se naște-naștere și pînă la a se surpa-surpare, tot ce e creștere, trecere și petrecere, tot ce e încercare, ispitire și împlinire, se lasă descris de infinitivele lungi.

Sub însuflețirea lor, lucrurile prind viață, totul intră în înmugurire, și, ca toiagul lui Moise care odrăslea, ființa lumii se preface în fire, adică într-un infinitiv lung.

Brâncuși a sculptat germinarea, așa cum a sculptat adormirea, înălțarea și, peste tot, desăvîrșirea, ca o neîncetată mîngîiere a formelor, întocmai pietrei spălate de apă. Nu a redat zborul, ci zburatul, zburarea. Sărutul lui nu e un simbol, nici un act simplu, ci e un proces fără de capăt, o sărutare. Pe Domnișoara Pogany a tradus-o într-un infinitiv lung. Nu se poate sfîrși cu nimic, sfîrșitul însuși e „săvîrșire".

Dar, ocupîndu-se cu regele formelor gramaticale, Brâncuși a regăsit firesc începuturile, de care singur suveranul acela se întîmplă să știe, în societatea civilizată a cuvintelor. Căci, într-adevăr, ce este mai originar, mai primitiv în rostirea omului, decît ceva de ordinul infinitivului lung? Undeva, în pădurile sale, omul începuturilor nu știa încă să dea nume lucrurilor ele însele, dar le prindea stările și procesele; aci e o foșnire, aci e o curgere sau o alergare; ceva îi putea fi amenințare, altceva prilej de îndestulare și fericire. Foamea, frica, erosul, toate sînt întîi infinitive lungi.

Iar cel mai adevărat infinitiv lung e cel care acoperă pămîntul întreg și viețile oamenilor laolaltă, după cum se întinde peste tăriile cerului: e tăcerea. Dintre tăceri, Brâncuși a ales-o pe cea adîncă, mai grăitoare decît toate, tăcerea omului, și a sculptat-o. A tăcea-tăcere, ce lung infinitiv! Vreo mie și ceva de ani se făcuse el neauzit aici, în lumea din care avea să se desprindă, cu stîlpi de pridvoare și cu verbe cu tot, Brâncuși.

Dar din tăcerea aceasta, ținînd fie de istorie, fie de gramatica românească, el avea să facă un monument universal. Universal? Da, la propriu universal, adică plin de

înțeles pentru oricine. O catedrală nu e așa; o piramidă nu e așa. Dacă — ducînd gîndul pînă la capăt — îți închipui o ființă extraterestră venind să ne vadă, nu-i poți arăta o catedrală, nici o piramidă, fără explicații. „Stai să vezi ce au vrut oamenii“, i-ai spune. Dar în fața *Mesei tăcerii*, ai spune doar: „Stai și vezi.“ E o cloșcă cu pui, ar pricepe marele străin, dacă sînt vietăți cu pui și în lumea sa; ori e un gînd cu faptele lui; ori este Unu și Multiplu, și-ar spune — căci măcar geometru ori filozof ar fi și el.

Și ce e plin de tîlc este nu numai că el ar înțelege ceva, dintr-o masă goală și niște scaune goale; ar înțelege că sînt goale, că e acolo o așteptare, sau o tăcere. Ar înțelege, așadar, și el, în felul său, că e vorba de un infinitiv lung; pînă la capătul lucrurilor lung, și puțin dincolo de el.

15. Despre iscusitele răsturnări și Eminescu

Într-un ceas al ei, o limbă trebuie să fie ca un om tînăr, ceva nestrunit și gata de toate riscurile, ba chiar de cîteva sminteli.

Fost-am tînăr și brudiu,
Pare-mi rău ș-amu-i tîrziu,
Că mi-am dat cuvintele
La toate trăznitele.

Nu știm exact ce vor fi însemnînd „trăznitele“ în poezia aceasta populară (și ne îndoim că înseamnă doar „toantele“, cum spune Járnik în glosarul său la *Doine*). Dar dacă nu te mai gîndești la tînărul oarecare al vieții, ci la cel care-și caută în toate felurile gîndul și cuvintele, sau dacă, mai mult, te gîndești la toate căutările limbii, atunci trăznitele sînt smintelile acelea ale tinereții, de care

uneori îți pare rău și alteori, cel puțin pentru limbă, nu-ți pare chiar atît de rău. O trăznită este și răsturnarea aceasta a verbului, „pare-mi rău“, care nu spune nici ea întocmai îmi pare rău, ci lasă gîndul în suspensie: ar putea să-mi pară, poate și să-mi pară și să nu-mi pară rău; cine știe dacă trebuie să-mi pară rău? Dar amu-i tîrziu.

Pe alt plan decît cel al vieții imediate, ceea ce a fost o „trăznită“ a omului ori a limbii poate sfîrși într-o iscusință, o dibăcie, o rafinare a lor. Așa este, pînă la urmă, în cazul verbului din limba română.

După ce te plimbă prin toate modurile de gîndire sigură și nesigură, obiectivă și subiectivă, spărgînd tiparele oricărei gramatici respectabile („voi fi văzînd“, viitor imperfect, „voi fi văzut“, viitor perfect, notează Eminescu, în ms. 2276, fila 22), verbul românesc o ia de la început: se răstoarnă pur și simplu, dînd noi timpuri și moduri. Forme inversate (venit-a el, în loc de el a venit) vor fi fiind în toate limbile în care verbul stă cu pronumele lîngă el; dar în franceză, de pildă, inversiunea dă cu precădere întrebarea; în germană, condiția. Prin părțile noastre, răsturnarea dă ceva mai mult, ca și cum gîndirea ar avea nevoie de prisosuri.

Cu prisosurile acestea ale vorbirii și gîndirii s-a jucat uneori Eminescu. În ms. 2260, la fila 20, poetul notează tot felul de folosințe ale pronumelui personal la dativ și acuzativ, apoi încearcă un șir de inversiuni: plăcutu-mi-au, purta-ne-vom, părutu-ni-s-a, veni-ne-va, părea-ni-se-va. În ms. 2265, care e dicționar de rime, după ce alăturase pe Hegel de renegă-l, poetul rimează acel destul-mi-i cu ulmii, pe care nu te poți sătura să-l amintești. Ce gust al meșteșugului și limbii îl poate îndemna la toate aceste exerciții?

Eminescu simte că răsturnările aduc ceva nou gîndului şi inimii, ca să nu spunem şi gramaticii. „Mi-e destul" este la indicativ prezent, dar „destul-mi-i" nu mai e la indicativ (e la exclamativ, sau cum vrem să-i spunem). Dacă zici „vor veni", te exprimi la indicativ viitor, dar „veni-vor" nu mai e nici el la indicativ, iar viitorul a trecut în alt timp parcă, în acel timp fără de timp al lui poate da, poate nu, sau de-ar fi să fie, de care gramatica nu ştie prea multe. Cînd spui „m-aş duce", ai iarăşi un condiţional-optativ prezent; dar duce-m-aş transformă prezentul într-un straniu durativ, aşa cum simte limba poeziei populare cînd spune „duce-m-aş şi m-aş *tot* duce". Ce să mai spunem despre „ai fi", condiţional, care dă răsturnat pe „fire-ai", un fel de imperativ-exclamativ-exasperativ?

Toate acestea ar merita să fie cercetate şi puse în ordine de vreun grămătic cu simţ filozofic, cum au fost şi sînt cîţiva în cultura noastră. Căci însăşi limba noastră te face să filozofezi, atunci cînd nu te resemnezi să rămîi structuralist. În formele acestea de rostire şi de modulare a rostirii, n-ar trebui să vedem doar una din rădăcinile simţului nostru artistic şi a unei înclinări — pe care uneori ne-a plăcut s-o exagerăm — spre poezie. S-ar putea vorbi nu numai de o înclinare spre reflexiunea de înţelepciune — şi ea prea mult slăvită la noi —, ci de o înclinare spre o reflexiune mai tehnică, cea logică, de pildă.

În general, cugetul nostru pare a fi făcut investigaţii în clar-obscurul gîndirii şi, mai ales, în zonele *pregătitoare* de gîndire clară. La treapta de luciditate la care a ajuns cultura de astăzi, aiurea ca şi la noi, putem avea îndrăznirea de-a anexa logicului unele zone mai subtile şi de a-i căuta rădăcinile. Şi de altfel, într-un ceas cînd facem genealogia celor mai sigure cuceriri ale gîndirii ştiinţifice, cînd se întreprinde fundamentarea matema-

ticilor, ar merita să se încerce și o genealogie a logicului, care să nu fie pur și simplu psihologică, așa cum se încercase în veacul trecut.

Întrebarea, suspensiunea, îndoiala deschisă, iscodirea sînt sau pot fi și ele de natura logicului. Avem în limba noastră mai multe feluri de întrebare decît au alte limbi vechi și noi, pare-se; noi întrebăm și cu „oare“, și cu „nu cumva“, și cu „au“, după cum întrebăm cu toate răsturnările verbului, atît de lesne de obținut în limba noastră. Modurile de suspensiune disjunctivă (sau-sau, ori-ori, fie-fie, veri-veri, au-au, măcar-măcar) sînt numeroase și ele. Dar poate că în nici unele îndoiala deschisă nu e atît de sugestivă ca în răsturnările verbului (de pildă, în „veni-ne-va“ al lui Eminescu).

Ceea ce ar merita să fie lămurit întîi, în iscusitele răsturnări ale verbului românesc, este întrebarea dacă ceea ce aduce noutatea e forma (răsturnarea ca atare), sau fondul semantic. În „destul-mi-i“ s-ar putea ca fondul să fie hotărîtor. Dar sînt alte cazuri, chiar la prezent, care indică schimbarea de modalitate prin simplul act formal al răsturnării. Cînd poetul popular spune:

Bate-mi vîntul din spre deal,
Vine-mi dor de la Ardeal —

nu mai ești în modul simplu al siguranței, cu „bate-mi“ și „vine-mi“. Nici nu mai e vorba, în fond, de vîntul adevărat, cu „bate-mi“, deci e mai puțin decît indicativ; dar dorul e la mai mult decît indicativ, cu „vine-mi“.

Formele interesante însă vor fi la timpurile compuse cu auxiliare, în particular la trecut, la viitor sau la condițional-optativ. „Pornit-am zece din Vaslui“ indică de la început un trecut al legendei. La viitor poți deopotrivă avea: o formă de siguranță („mira-se-va“), de presupu-

nere și de îndoială. La condițional ai și dezbatere („Supăra-m-aș, supăra, / Supărarea ce mi-o da?"), și forme deziderative („În pădure duce-m-aș, / Frunză verde rumpere-aș"), ca și imperative („auzire-ar lumea toată") sau treceri în irealitate.

Esențial este că verbul nu îngheață în tipare și că poți exprima, cu el și cu răsturnările lui, toate nuanțele, pentru ceea ce reprezintă împlinire și neîmplinire, în lumea ta sau a lucrurilor. În vorbele simple ale cîte unui flăcău din Ardeal, în cuvintele acelea pe care el le dăruiește la toate trăznitele, îți iese înainte toată fantezia inimii omenești:

Cătănire-aș, cătăni,
Numai pușcă de n-ar fi.

Cum poate fi cătănia fără de pușcă? Dar așa o închipuia flăcăul nostru din Ardeal, răsturnînd, o dată cu verbul românesc, toate realitățile statal-administrative ale împărăției. Există, trebuie să existe un fel de cătănie în care nu mai e loc pentru pușcă. Se poate gîndi orice, se pot spune și închipui nenumărate lucruri în limba românească, iar dacă lucrurile n-ar fi, ele nu s-ar povesti. Dar de vreme ce ele se povestesc, înseamnă că *sînt* — și de aici încep toate libertățile gîndului, libertățile acelea din care se nasc, ca în caietele lui Eminescu sau în mîzgăliturile geometrilor, cîteva din minunile lumii.

16. Ale lumii două fețe și verbele auxiliare

Fețele sînt trecutul și viitorul, firește; sînt cele două fețe ale unei aceleiași file („Viitorul și trecutul / Sunt a filei două fețe, / Cine știe să le-nvețe / Vede-n capăt începutul", ms. 2289, fila 43), iar pentru a vorbi despre ele în chip

potrivit trebuie să ai la îndemînă, cu verbul, timpuri subțil și adînc iscoditoare, într-o parte și alta a prezentului. Dar în limbile moderne există tendința de-a face timpurile trecute ori viitoare ale verbului, nu cu simple terminații speciale, ci prin compunere cu alte verbe, auxiliare. Și iată dintr-o dată cîteva verbe simple și curente, încărcate acum cu toate răspunderile lumii celei cu două fețe.

Verbele auxiliare — ce strivitoare problemă, și aceasta, pentru sărmana gramatică. „Spune-mi ce verbe auxiliare folosești în limba ta, ca să-ți spun ce tip de cultură ai." S-a putut afirma că toată problematica europeană a ființei ține de faptul că folosim particula „este" și verbul auxiliar a fi. Bineînțeles că Hegel, care a proclamat cele mai mari extravaganțe, dar și adevăruri, trebuia să cadă și peste tema aceasta. Arătînd că filozofia este de întreprins asupra termenilor obișnuiți, el declara: Cînd spunem „arborele este verde", ne gîndim la arbore și verde, nu la particula „este"; dar ce anume înseamnă „este", ființa pură, iată ce ne dă filozofia.

Lucrul e cît se poate de interesant și sugestiv, bineînțeles; dar ce se întîmplă atunci într-o limbă în care nu există „este", cu folosința aceasta — nu mai departe decît limba rusă, spre a nu mai vorbi de cine știe ce limbi orientale? Cum să crezi că singura filozofie e cea a lui „este", cînd limbile acelea obțin lucruri atît de adînci pentru gîndire? Rămîne faptul că prezența și chiar absența verbelor auxiliare ar putea reprezenta o cale de înțelegere a spiritului unei limbi. Omul ca și cultura pot fi privite drept teatrul de bătălie al cîtorva verbe auxiliare.

Ce zbucium, de pildă, pentru o seminție în care „a deveni" este verb auxiliar. În alte limbi „a ține" sau „a merge" sînt verbe auxiliare; la noi, a avea, a fi, a voi.

Dar cum sfîrșesc verbele prin a deveni auxiliare? Și care verbe devin — nu cumva cele mai tari? Dacă e așa, paradoxul ar fi că, fiind cele mai tari într-o limbă, unele verbe devin auxiliare, adică slabe. Și într-adevăr, așa s-ar putea să fie, căci tăria și slăbiciunea sînt una. Verbele auxiliare sînt ca *timpul*, în slujba căruia ele stau și despre care același Hegel spunea lucrul acesta adînc: timpul e tot ce e mai slab și tot ce e mai puternic pe lume. El nu e nimic, n-are nici o consistență, dar așa fiind e stăpînul tuturor lucrurilor. Îți bați joc de timp cum vrei — în viața de toate zilele, ca și în absolut —, dar pînă la urmă își bate el joc de tine.

La fel facem cu verbele auxiliare, pe care le lăsăm să cadă așa, la răspîntiile gîndului, în țara nimănui. Și poate tocmai de aceea s-a spus că Diavolul lucrează asupra verbelor auxiliare: el, care nu are, nu este, nu devine nimic, manevrează pe om cu verbele auxiliare. Căci este și el tăria și slăbiciunea însăși. „Sfios ca dracul", zice o vorbă românească. Sfios ca verbul auxiliar, ai putea spune.

Dar, sfios cum este, verbul auxiliar face multă treabă. Vom arăta îndată treaba pe care o face în limba română verbul *a voi*, care deschide către viitor, ca în alte cîteva limbi, dar duce, mai mult ca în alte limbi, către nedeterminarea bună ori rea. Să mai amintim o clipă de auxiliarul *a avea*, care în multe limbi contribuie să facă trecutul (nu ai nimic, ai numai ce *ai avut* — pare a fi ironia verbului acestuia), iar în unele face și viitorul, în franceză viitorul obișnuit, la noi forme speciale de viitor, ca „am a cînta" sau „am să cînt". În auxiliarul acesta — cu folosințele lui atît de variate ca și „este", folosințe pe care le-a enumerat Aristotel, într-o pagină de la sfîrșitul *Categoriilor*, penibilă astăzi la prima vedere, adînc semnificativă însă în fond — omul european s-a încurcat de-a binelea. Căci

sensul de a poseda din a avea s-a păstrat uneori în cele mai stinse folosințe ale verbului („am mîncat"), așa încît, dacă nu vrei să mai explici omului modern, căci îi e evident, tot ce a însemnat lupta de azi cu verbul a avea conjugat la toate timpurile și modurile, îți rămîne să te întorci spre Evul Mediu, unde călugării aceia ai timpului erau puși să înfrunte și ei verbul a avea și sfîrșeau prin a alege drept lozincă: multa habentes, nihil possidentes.

Să lăsăm însă trecutul și să vedem fața viitorului, în versiunea viitorului românesc. Viitorul nostru se face în principal cu auxiliarul a vrea, a voi. Avem, așa cum ne indică lingviștii, cinci timpuri de viitor: voi (oi) cînta; voi să cînt; va (a, o) să cînt; am a cînta; am să cînt. Una din formele cele mai curioase de viitor este cu un *o* invariabil — o să cînt, o să cînți — despre care un străin, Alf Lombard, a scris un interesant studiu, în *Bulletin linguistique* din 1939 al prof. Al. Rosetti. Dacă lăsăm deoparte viitorul cu a avea, atunci viitorul obișnuit cu a voi se explică lesne — ca în alte limbi balcanice, sau în engleză — în măsura în care ideea de voință deschide efectiv către viitor. Pentru a explica forma „o să cînt, o să cîntați", lingviștii recurg tot la latinescul volet, dar acum spun că subiectul e nedeterminat și de aceea rămîne invariabil („cineva vrea ca eu să cînt, ca tu să cînți; trebuie să cînt, trebuie să cînți"). Și confirmarea că verbul a voi poate fi folosit în sens nedeterminat o dă faptul că în alte limbi el a și fost folosit așa (quivis, quamvis în latină), cu atît mai mult în limba română, care — spune Lombard în studiul citat — pare să aibă o mai frecventă folosință nedeterminată a verbelor decît în alte limbi romanice.

Într-adevăr, la noi, din același vreau, cu pers. III „va", naște elementul de compunere *va*, ce dă pronume și adverbe *nehotărîte* ca: ceva, cineva, careva, undeva, cîndva,

cumva. De altfel, tot a voi dă pe „oare", care la fel va face forme de nedeterminare, ca oarecare, oarecine.

Să lăsăm viitorul nostru așa cum este, cu extincțiunea lui *voi* în el. Dar în „ceva", „cineva" și „undeva", nedeterminarea este *sau* a viitorului (ce va fi, cine va veni, unde va merge), și atunci e bine să ne reamintim de deschiderea către viitor a acestor forme nehotărîte, *sau* este a primei părți, a lui *ce, cine* și *unde*, mai degrabă decît a lui va. Cînd îți amintești de originea lui „va" final, simți nu nedeterminarea, în el, ci mai degrabă începutul de determinare. La cîteva întrebări, care ele deschid un orizont nedeterminat (cine? ce? unde? cînd?), „va" vine să aducă o determinare („e cineva"), un început de contur în sînul realității.

Pentru limba noastră, atunci, a voi și elementul de compunere „va" duc la un fel de determinare. („Și de s-ar putea pe dînsa / *Cineva* ca să o prindă, / Cînd cu ochii mari sălbatici / Se privește în oglindă...") *Cine va* prinde-o? Dar a și prins-o cineva, poetul. Degeaba crede mica Diană că n-o vede nimeni. A văzut-o „cineva", care nu e chiar nimeni, așa cum „ceva" nu e chiar nimic, ci este puțin lucru, dar poate fi și mult, sau așa cum „undeva" și „cîndva" pot spune unde și cînd anume, iar „cumva" spune, sub semnul îndoielii, mari certitudini totuși.

Auxiliarul a voi nu e constant hotărîtor, la noi. Dar cu „va" din el noi aruncăm antene în lume, întrebăm și dăm cîte un răspuns la întrebări. Sîntem, cu limba noastră, într-o lume a căutărilor și iscodirilor. L-am atenuat pe „a voi", făcîndu-l auxiliar, dar nu lăsăm să se stingă în el setea de lămurire. Căci din toate nelămuririle verbului ce ne-au apărut înainte, gîndul iese purificat, fapta și creația devin cu putință — și noi înșine tindem către o lămurire mai deplină, către lamura gîndului nostru.

17. Lamură și lămurire

Una din situațiile cele mai frumoase din vorbirea noastră este că, începînd să vorbești la persoana a treia, sfîrșești, cînd e în joc ceva general, prin a vorbi la persoana a doua. Am vroi, de pildă, să spunem acum — după ce am arătat cum se ispitește și tot iscusește omul, pînă și cu iscodirile lui „va" din cumva și niscaiva — că se întîmplă omului să se și *lămurească*, făcîndu-se astfel apt pentru faptă și creație. Dar limba noastră nu ne lasă prea mult să vorbim la persoana a treia, despre „omul ce se lămurește"; pe nesimțite ea trece la „cum te lămurești". Impersonalul ești tu. „Se pierde astăzi poezia lunii, dar se cîștigă altă poezie" devine: „pierzi astăzi poezia lunii, dar cîștigi altă poezie" — de parcă ai fi poet și tu.

Cum te lămurești, așadar? Nu cu văzul, nu cu mintea doar, ci cu ființa ta întreagă — aceasta spune cuvîntul, sau acest lucru îl apără cuvîntul cînd nu-l mai spune, și e frumos așa. Cuvîntul însuși de lămurire este dintre cele ce te fac să înțelegi folosința atît de deasă a persoanei a doua pentru impersonal, la noi, intimitatea, concretul. Ca să te lămurești asupra unui lucru, ba chiar să ți-l faci pe el „lămurit", nu te duci:

Peste munți în alte curți,
La părinți necunoscuți
Și la frați
Neîntrebați.

Te duci la părinți și frați apropiați întru gînd sau vorbire, și-ți limpezești cugetul intim în apa sau focul lor. „Lămuritu-ne-ai pe noi cum se lămurește argintul."

Poți foarte bine să „înțelegi", dar să nu te lămurești. Sîntem, cu lămurirea, altundeva decît în lumea văzului

(fizic sau mental) și a simplei lumini. Clarificarea, limpezirea, evidența (e-videnţa) ori deslușirea sînt pentru ochi sau, ultima, și pentru ureche, după sensul termenului originar slav. Lămurirea însă e dincolo de întuneric și lumină — nu e „iluministă" în sens prost, pedagogic rigid, cum a fost cîndva cultura modernă — căci ea nu se petrece *asupra* a ceva, cît mai degrabă *întru* ceva. În felul acesta, lămurirea e de dinainte și de după „galaxia Gutenberg", de care vorbește gînditorul contemporan McLuhan, adică de lumea în care primează văzul și civilizația hîrtiei.

„Lămurirea" aceasta care te cuprinde și transfigurează întreg, și care deci nu e doar a conștiinței izolate ori a spectacolului detașat, vine de la cuvîntul vechi lamură. Limba noastră de astăzi crede că se poate lipsi de acest cuvînt. Eminescu îl mai folosește, o dată sau de două ori, în traducerea sa din *Critica rațiunii pure*, poate și în alte părți, dar nici el îndeajuns de des spre a-l reimpune limbii. Și totuși cuvîntul își impune singur măcar sensul, prin derivatul său lămurire, pe care-l trage tot timpul îndărăt spre concret și viață, cum vom vedea îndată.

Lamură, la rîndul său, vine din latină, de la „lamina", bară, placă de aur, argint ori alt metal. Undeva e rudă cu lamă, venit nouă prin franceză, adică placă de metal subțire și lată; firește, e rudă și cu a lamina, a transforma un metal în lame, în foi. Dar pe linie directă și nu de împrumut, „lamina" latină a dat, la noi, nu subțirimea barei de metal, ci subțirimea metalului însuși, rafinarea lui, curățirea lui. Se folosea întîi, spune dicționarul Academiei, atributiv: „2000 de talanți de argint lamură", sau: „În apa lamură [...] păstrăvii nu mai conteneau cu joaca." Apoi lamura sfîrșea prin a însemna partea cea mai curată, cea mai aleasă din ceva, fie minereu, ceară ori făină; la figurat, sfîrșea prin a fi esența unei substanțe

materiale. Astăzi nu mai putem spune lamură a mierii, cum spunea Coșbuc încă, sau lamură a grîului, lamură a făinii. „Se începe a se cerne [...] iar ce este mai bun, cu lamura făinii, se strecoară prin sită“ (cit. Tiktin). Noi ne mulțumim să spunem făină de calitatea întîi. Cîndva vom vorbi și despre genii de calitatea întîi.

Era firesc să pierdem caracterul ireductibil (esența, lamura din lucruri), într-o civilizație care tinde să facă și din calitate ceva reductibil la grade și scară, așadar la cantitate. Dar e la fel de firesc ca, la rîndul său, cuvîntul să se apere. Dacă nu se mai poate apăra de pe poziția substanțelor, o face de pe cea a conștiințelor; dacă nu se mai apără ca lamură, care a trecut în muzeu, o face ca lămurire, care e pe toate drumurile.

Poate părea curios că un cuvînt cu un sens atît de restrîns ca lamura a izbutit să dea un derivat de o atît de largă folosință ca lămurire. Dar procesul acesta de lărgire a sensului este unul din miracolele de toate zilele din limbi. Nici nu ai crede că „lucru“, substantivul cel mai general din limba noastră, vine de la lucrum, cîștig; sau că „întîmplare“, aproape la fel de generală ca lucru, vine de la templum, care e rudă și cu tempus, dar însemna spațiul din văzduh („contemplat“), în care pătrunde sau nu pătrunde pasărea augurului. Șăineanu dă, în a sa *Încercare asupra semasiologiei*, sugestive exemple de lărgire a sensului, cu „arunc“, care nu era decît eruncare, a azvîrli bălăriile; sau „cutreier“, care era doar a treiera; „luare“, care era levare, a ridica, a ușura; spre a nu mai vorbi de „învățare“, care era invitiare, a se deprinde cu un viciu.

Cu a lămuri și lămurire s-a întîmplat la fel. Se „lămuresc“, adică se curăță prin foc de corpurile lor străine, metalele; dar se lămuresc, prin generalizare, adică se curăță, limpezesc, purifică și cugetele. *Mineiul* din 1776

spunea: „Ca aurul în ulcea i-au lămurit." Chiar cugetul moral se poate limpezi așa: „Să se lămurească prin foc fărădelegea lor", scria C. Negruzzi. Lămurirea cugetului e întocmai ca a lucrurilor, în primul moment, purificare.

Dar cugetul poartă asupra lucrurilor, e deschis către ele; și atunci lămurirea își riscă sensul propriu, inițial. Cugetul poate să se lămurească, nu prin sine, ci pentru că lucrul fizic s-a lămurit („Numai după ce se lămuri drumul tot în fața casei, îl lăsă pe moșneag să plece", spune povestitorul; sau în Eminescu: „Luna iese-ntreagă… lumina-i dulce tot mai mult se lămurește!"). Dar și invers, cugetul poate să se lămurească asupra lucrului, fără ca acesta să fi suferit vreo purificare: „În mijlocul satului [el] lămuri școala." Așa deslușești lucrurile, le distingi, le faci și altuia „lămurite" și *dai* lămuriri. Dintr-un proces care încingea complet lucrul sau ființa cuiva, lămurirea a ajuns o simplă informație, gata de pus în depozitul memoriei mașinilor de calculat. „Dați-mi, vă rog, o mică lămurire…"

Și, totuși, sîngele se trage îndărăt la părinți, ca un val, cum spune poetul. Cuvîntul își amintește de originea sa, sau o poartă, fără să știe, cu el. Poți să înțelegi cu mintea, să vezi cu ochii, să fii edificat — și să nu fii lămurit. Cuvîntul își impune singur adevărul, sau mesajul. A lămuri și a fi lămurit înseamnă altceva, mai adînc decît a ști limpede. Independent de context, era cît se poate de exactă folosința din trecutul apropiat a expresiei: „nu ești lămurit"; în cadrul unei rostiri administrative, țîșnea dintr-o dată adevărul mai adînc al cuvîntului. Cum să moară de-a binelea lamura, dacă supraviețuiește din plin progenitura ei, lămurirea?

Dar un alt exemplu, care de rîndul acesta este la scara culturii întregi, vine să arate vorbitorului de limbă

română că „a lămuri“ păstrează cu el un rest și că poți fi stăpîn pe cunoștințe, edificat, dar nu și lămurit. Știința de astăzi, care a trebuit la un moment dat să depășească modelele intuitive și să opereze cu abstracțiuni bine formulate, duce la extraordinare rezultate teoretice și practice, dar tinde să și *lămurească* pe om. Nu o spunem noi, profanii, o spune cîte un fizician ca Louis de Broglie (*Certitudes et incertitudes de la science*), care nu mai e de acord cu complementarismul lui Bohr, deși îl acceptase la început ca pe o consecință a propriei sale viziuni, și care vrea acum realism și o regăsire a concretului. O spune și fizicianul Carl von Weizsäcker, o dată cu atîția alții.

A ști nu înseamnă de la sine a fi lămurit. Mai trebuie ceva — și e cufundarea omului întreg, în ceea ce a făcut doar mintea lui.

18. Lămurirea trupurilor

Nu numai mințile se lămuresc, ci și trupurile. Ființa trupească a omului nu e încă purificată, arsă, lămurită.

Organismul nostru are 30 000 de ani întîrziere asupra tehnicii — s-a spus tot în zilele noastre. Din punct de vedere biologic, am rămas ca atunci, iar aceasta ar putea însemna, după unii, că „omul devine un obstacol pentru progres“.

Cum se preface însă cîte un adevăr într-o jumătate de adevăr, cînd e rostit prea apăsat! Dacă progresul reprezintă ceva, este tocmai ridicarea obstacolelor din calea omului și transformarea lui în ființă mai liberă la trup și minte, mai suveran plutitoare peste reținerile firii. Tot ce a fost progres adevărat a transfigurat ființa trupească a omului. Și tot ce e subtil se răsfrînge asupra

trupurilor. Grecii n-au conceput frumusețea spirituală fără frumusețe trupească; oamenii care se lămuresc lăuntric se înfrumusețează și pe dinafară. Eckermann descrie ce plinătate avea trupul lui Goethe pe catafalc. Iar cuvîntul matematic nu s-a sustras răspunderii față de lumea trupurilor și materiei, ci se împlîntă în ea mai bine decît orice alt cuvînt, o dată cu tehnica modelată de el, făgăduind astfel o transformare a omului.

Acest lucru îl trăim astăzi, la o scară abia visată, una de basm: lămurirea trupurilor. Că organismul omenesc are 30 mii de ani întîrziere, poate fi adevărat pentru primul ceas al tehnicii. În al doilea ei ceas, care stă să vină, tehnica va trebui să facă ceea ce și-a propus sau ceea ce constituie rațiunea ei de a fi: să scoată pe om din starea în care întîrzie de 30 mii de ani. În alte culturi, care erau lipsite de civilizație tehnică, așa cum a fost în vechea cultură indiană, trupul era cunoscut doar spre a fi anulat. În cultura noastră e cunoscut spre a fi lămurit.

Căci dacă în civilizația focului cald, a focului pur și simplu, se lămureau metalele, în timp ce omul se lămurea doar metaforic, acum în civilizația focului rece, a electricității, se lămurește omul însuși, așa cum se lămuresc trupurile. „În cuptorul înfrînării ți-ai lămurit trupul", spune *Mineiul* nostru cel vechi. Nu e o vorbire potrivită și astăzi? Noi nu ne-am lămurit încă trupurile în marile furnale ale vremii; dar cine, afară de cel care-și acoperă capul cu văluri, se poate îndoi că lămuririle trupului stau să vină?

Și ce lămuriri nu-l așteaptă pe om! Ceea ce poate presimți oricine, astăzi, este înnobilarea ființei umane, a celei fizice întîi, prin rafinarea tehnicii însăși. Am judecat prea des civilizația nouă după aspectele ei din primul ceas, mecanicismul ei izbitor, de o parte, mon-

ştrii tehnici pe care i-a pus pe lume, de alta. Dar monştrii stau să dispară, ca saurienii din primul ceas al naturii; pînă şi unele creaţii mai subtile, ca motorul în patru timpi, vor fi date uitării. Este, fireşte, un scandal că, în timp ce aerul oraşelor e poluat de maşini iar circulaţia blocată de numărul lor, unele invenţii mai rafinate, ca aparatul de zbor individual, sînt reţinute, pare-se, de cercurile agresive pentru întunecatele lor socoteli. Dar cît mai pot întîrzia înnoirile? Maşina devine o parte din om, sau atunci devine o esenţă: maşinitate. Şi omul se împlîntă în maşinitate, sporeşte prin ea şi iese din nelămurire.

Abia acum înţelegem cît de nelămuriţi sîntem, cu cele cinci simţuri ale noastre, ce nu percep decît în zone limitate; cu memoria noastră, ce n-are decît atîtea cămăruţe (şi unde de altfel se depozitează prea multe aluviuni şi impurităţi ale vieţii de conştiinţă), sau cu facultatea noastră de a judeca, asocia şi pătrunde. Ceea ce a făcut omul de ieri, pe plan de cunoaştere şi frumuseţe, cu atît de puţine mijloace, va putea părea de necrezut omului de mîine. Dar nu mai poţi întîrzia să contempli cerul în apă şi să faci aşa astronomie, cînd ţi-e dat să ridici ochii spre stele, nici să rămîi întors cu capul spre fundul Peşterii lui Platon, dacă poţi privi spre gura ei.

În definitiv, nu ne despart de preistorie decît două sute de generaţii, constata într-o zi un om de ştiinţă, adică 6 000 de ani. Noi nu părem a gîndi mai bine decît un înţelept al trecutului, chiar dacă ştim mai multe şi dacă ne-am lămurit mai bine asupra tunetelor, fulgerelor, eclipselor şi codului genetic. Dar se întîmplă că acum ne lămurim cu trup cu tot, şi aceasta ar putea schimba aşezarea noastră faţă de înţeleptul de altădată. Noi avem sorţi, nu doar să ştim altfel lucrurile, ci să ştim altceva. Simţurile noastre pătrund în alte zone de realitate, omul

împlîntat în mașinitate sau transformat de civilizația focului rece, omul acesta care poate vedea în întuneric, poate auzi și pipăi deneauzitul și deneatinsul, deține totuși altceva.

Dar aceasta încă n-ar muta ființa noastră altundeva decît era înțeleptul antic, dacă noutatea nu s-ar abate asupra a însăși înțelepciunii și a resorturilor ei. E probabil că se va modifica într-o zi codul genetic, profetizează astăzi cîte un om de știință. Să nu spunem chiar atît, pentru om; dar trebuie să admitem că memoria omului și facultățile lui mentale vor depinde de cantitatea de ARN, cum pare dovedit, și că astfel ființa noastră, superior, nu numai elementar trupească, intră într-o extraordinară devenire stimulată. După șase mii de ani de la ieșirea din preistorie, este, oricum, o noutate.

Și noutatea privește direct pe înțelept — spre a nu mai vorbi de învățat —, căci îi afectează *comunicarea*. Nu e vorba de lupta dintre limbaj și limbă, sau dintre limbile artificiale, ce s-ar putea impune vorbirii, și limbile naturale; acesta este un alt capitol în destinul viitor al omului. Este în joc lărgirea mijloacelor de transport ale gîndului, și ele nu vor putea să nu schimbe gîndul însuși. De pe acum s-a conceput un cod cu vreo cinci mii de cuvinte, ce se transmit pe bază de vibrații, ca la albine. Cu simțuri sporite, cu facultăți sporite, cu mijloace de comunicare sporite, e greu de crezut că înțelepciunea lumii nu va căpăta alt glas.

Dar ceea ce salvează cultura și înțelepciunea trecută este faptul că, undeva, ele presimțeau tot ce pare să vină. Este una din cele mai stranii experiențe ale omului din veacul nostru — spre deosebire de veacul trecut — că lumea tradițională îi apare în consonanță și nu în dezacord cu el și promisiunile lui. Ce se întîmplă astăzi

în laboratoarele omului de știință sau în delirul matematicilor, nu e întotdeauna altceva, ci adesea doar limpezirea unui gînd „nelămurit".

S-a făcut acum cîțiva ani o experiență cu viermii Planaria. Cîte un vierme era deprins să-și însușească un reflex condiționat. Dar încă mai extraordinar era faptul că un alt vierme Planaria, care-l mînca pe primul, își însușea reflexul lui condiționat. Ne dăm bine seama ce înseamnă aceasta? Înseamnă că vom putea asimila într-o zi cunoștințe, că vom putea absorbi știința și înțelepciunea altora.

De altfel, nu totul în istoria trecută este chiar aberant. Aspirațiile omului de-a obține o transfigurare trupească au luat atît forme științifice, cît și neștiințifice. Ar trebui, la nivelul de azi al culturii, să vină un Pascal care să poată cuprinde tot; dar un Pascal sănătos, lămurit la trup și el, fără durere de dinți și fără ulcere. El singur, poate, ar da socoteală de adevărul lumii cu două fețe, în care ne aflăm.

Iar toate acestea ne întorc la limba noastră. Va veni poate o altă ginte umană. Ea va veni, desigur, pe linii neprevăzute limpede de cultura trecută și neștiute de limba păstorilor români, al căror grai îl vorbim încă. Dar la fel cum cultura trecută poate fi înțeleasă ca o presimțire obscură, limba aceasta poartă și ea cîteva prerostiri. În cuptorul ei s-a „lămurit" gîndul omului, pînă la a spune lucruri care au înțeles și prin gintea cea nouă. Se *poate* atunci vorbi românește, în noutatea lumii.

19. Trei cuvinte reținute de U.N.E.S.C.O.

Se poate vorbi românește în noutatea lumii. Se poate vorbi românește și în frumusețea ei. Dar ceilalți, de altă

limbă, n-o știu, pentru că noi înșine nu am știut să le-o spunem.

Se pregătește, pare-se, la U.N.E.S.C.O. un dicționar internațional de termeni literari, alcătuit din cuvinte aparținînd diferitelor limbi ale lumii. Au fost acceptate și trei cuvinte românești: *dor, doină, colindă*. Dacă dicționarul n-ar avea decît trei mii de cuvinte, noi am fi prezenți așadar cu 1/1000 din ele, în timp ce numărul limbilor prezente în dicționar nu poate fi decît de cîteva zeci.

Să trecem peste faptul că participăm cu nespus mai puține cuvinte decît s-ar fi căzut democratic. Limbile culturilor nu știu de democrație. Aci forța (din fericire forța expresivă, forța artistică, puterea de răspîndire) e cea care se impune, alături de prestigiul istoric, firește. Nu vom putea înfrunta de la egal la egal limba franceză, de pildă, de la care am luat și luăm atîtea cuvinte gata făcute ori forme de compunere și care posedă atîtea state de serviciu în cultura europeană.

Dar nu faptul că sîntem prezenți doar cu trei cuvinte ne întristează (am putea fi cu unul singur, o vom spune mai jos). Ne întristează faptul că sînt *acestea* trei. Ar fi, pentru noi toți, deosebit de interesant să știm ce alte cuvinte s-au propus. Oricum, comisia de la U.N.E.S.C.O. — după criterii pe care le vom vedea la apariția dicționarului — a reținut doar acești trei termeni, lăsîndu-ne astfel în ochii altora, și poate într-ai noștri, acolo unde ne-a găsit lumea acum un veac și ceva, cînd am ieșit și noi la lumina istoriei din nou: în cultura populară.

Termenii aceștia, admirabili firește (iar cel de „dor" purtînd în el și înțelesuri adînci), rămîn totuși pe linia sentimentului, numai, și a pitorescului, păstorescului, folclorului, a culturii moștenite; rămîn pe linia ansamblului

„Ciocîrliei“ și a Muzeului satului. Cine nu se mîndrește cu aceste înfăptuiri? Dar toată problema noastră este: cum să *nu* rămînem la ele, cu ele cu tot.

Iar așa cum avem mîndria să ne vedem astăzi, ca stat mic, ridicați la istoria majoră, avem mîndria să propunem vocabule care să intre în însăși substanța culturii majore. Cu ele, am putea spune ceva nou lumii, *dinăuntrul* ei. Ba cu numai cinci sau șase cuvinte de-ale noastre — o pretindem, dacă nu ne amăgim — am putea descrie întreg sistemul de valori pe care l-a pus în joc cultura noastră, redefinind și adîncind valorile. *Asemenea* cuvinte ar trebui să figureze într-un dicționar al culturii europene.

Au figurat însă aceste cuvinte pe lista celor propuse U.N.E.S.C.O.-ului? Nu știm, așa cum nu știm nici dacă respectiva comisie le-ar fi acceptat; poate s-ar fi mulțumit tot cu dor, doină, colindă. Dar dicționarele înseamnă puțin lucru, pînă la urmă, pe lîngă lămurirea proprie a unei culturi, atunci cînd ea se confruntă cu altele și cînd trebuie să-și aleagă purtătorii ei de cuvînt, cuvintele ei de aur tocmai. Să rămînem cu trei cuvinte, în *Dicționarul internațional*; dar nu cumva e un bun prilej să lămurim, să purificăm, să scoatem aur curat, din dicționarul acesta nescris, pe care-l purtăm în cugetele noastre? — Și iată acum cele cinci-șase cuvinte care ne par a spune ceva în substanța culturii europene.

Am fi propus poate, întîi, chiar *lămurire*. E un cuvînt lesne de înțeles oricărui european, de vreme ce vine de la latinescul „lamina“. Și cuvîntul exprimă condiția de luciditate a omului european, care vrea să-și limpezească gîndul, nu prin pierdere în extaz, nici prin disoluție în Marele Tot, ci ca persoană. A te lămuri, adică a pricepe cu ființa ta întreagă, a te păstra ca om, ca trup și cuget individual, dar cu transfigurarea lor — care începe poate

de la religia de altădată și artă, sfîrșind la ascuțirea simțurilor prin tehnică și chiar la educația adînc înțeleasă prin sport — este însăși condiția cultivării omului european. „Erläuterung“, spune Hegel, de la laut, tare, cu glas tare. Lămurire, spunem noi, de la lamură, curăția ultimă a lucrului. Și poate că noi spunem mai bine.

Dar asupra a ce te lămurești, sau mai degrabă întru ce? Noi vorbim de *sinea* lucrurilor, și o căutăm. Ei, cei mari, despre ce vorbesc? Cînd nu spun „lucru în sine“, adică retras în sine, lucru asupra căruia tocmai că *nu* poți să te lămurești, ei vorbesc despre lucruri de-o parte și sine, Selbst, soi, de alta, și riscă — așa cum s-a riscat cu protestantismul, cu idealismul subiectiv, cu relativismul, cu primatul bolnăvicios al eului și individualismului — să dea chip de strîmbătate culturii europene. Am spune: „sinea“ o îndreaptă; și am putea arăta de ce, dacă ar fi vorba de termeni filozofici. Dacă dicționarul U.N.E.S.C.O.-ului e de termeni literari, sinea e o minune literară încă, împerecheată cu sinele cum stă.

Cu sinea, cu mîndrețea aceasta a graiului nostru, ne-am putea înfățișa la orice concurs de frumusețe a gîndului. Vreți literatură? Vom spune atunci că graiul nostru a știut să invente, cu „sinea“, subiectul literar prin excelență, iubita ideală. Sinele la noi a fost artist, a creat din propria lui substanță o Galatee, sinea, a văzut că prinde viață și s-a îndrăgostit de ea. Căci orice iubire înseamnă inventarea ființei iubite. Cum altfel ai iubi o singură ființă între ființe, sau o problemă între probleme, cînd e vorba de cunoaștere? Dar cu sinea lucrurilor lumea îți devine o solicitare, o permanentă ispită, și cultura întreagă este atunci o încercare de-a prinde sinea — a unui om, a unei epoci, a unei idei sau a unor galaxii.

Am mai fi propus atunci dicționarului, alături de sinea aceasta născută pe pămînt trac, prepoziția *întru*, de vreme ce deschiderea culturii e întru sinea lucrurilor. Iar „întru" este și el termen literar, nu numai filozofic. I-am putea lesne ilustra, chiar pentru uzul străinilor, echivocul intim, îndrăzneala și timiditatea, tăria de-a pătrunde în, dar și discreția de-a rămîne la. În orizontul acestui „întru" dau tîrcoale atîtea demersuri ale inimii și gîndului, care parcă nu-și găsesc cuvîntul aiurea. „Am venit la tine și plec de lîngă tine, dar, deși mă despart de tine, nu o fac fără tine" — acesta e limbajul pe care-l ține „întru". Ce poveste de dragoste și ce aventură de cunoaștere nu spun așa ceva? Ca s-o exprime, Saint-Exupéry trebuie să dea definiții: „aimer c'est aller vers les mêmes choses". Noi traducem: prietenia, dragostea, cunoașterea sînt *întru* aceleași lucruri.

Iar acest întru dă întruchipări: cu artistul creator, chiar întrupări. Nu cumva și împelițări? Am fi propus, ca un alt cuvînt literar semnificativ, pe acesta, *împelițare*. Ce oare nu este „întrupare", în cultura noastră, de la logos-ul lui Ioan pînă la logos-ul matematic? Dar dacă întruparea e într-un singur trup, pe cînd împelițarea e în mai multe piei, iată dintr-o dată cuvîntul potrivit spre a istorisi marile ispite și riscuri ale culturii noastre. Energia atomică se poate întrupa, dar se poate și împelița. Un gînd se întrupează, dar prea des se împelițează. Ideile, tehnica, artele noastre, cu cinematografia în frunte, au devenit împelițări. Împelițăm orice, pur și simplu pentru că se poate, și clătinăm pe om din ordine, pentru că avem libertatea de-a *simula* orice altă ordine.

Dar știm noi, știe cultura noastră europeană care e ordinea? Un cuvînt românesc frumos vine să spună că nu o știm bine, și o știm totuși: *se cade-nu se cade*. Cît

de bine i-ar sta perechii acesteia într-un dicționar internațional de termeni literari! Căci, deși ea are mai întîi un sens etic, este totuși atît de liberă, în rigoarea ei, încît devine un joc de estet. Să alegi între etic și estetic, așa cum se zbătea Kierkegaard? Dar ele sînt una pornind de la acest cuvînt al căderii, pe care îl au din latină mai toate limbile europene, și ajungînd, cu coborîșurile, dar și cu neașteptatele lui urcușuri, pînă la o altă rigoare — mai suplă și mai adevărată, pentru că este una a sinelui larg, social — și care te prinde în strîmtoarea ei mai bine decît orice decaloguri, sub grația ei de-a fi un dublu comandament, ca în nici o altă limbă poate, și de-a prinde pe om și dinspre ce i-e dat, și dinspre ce i-e refuzat.

Iar dacă nici unul din aceste cuvinte n-ar fi fost pe placul comisiei de la U.N.E.S.C.O., am fi întrebat pe membrii ei: în ce cuvînt ați rezuma domniile-voastre experiența materială și spirituală a civilizației europene, cînd ar fi s-o tălmăciți unei făpturi raționale de pe altă planetă? Dacă n-aveți nici unul la îndemînă, v-am propune noi, cu sfială, unul: *rostire*.

Îi bănuiți originea: vine de la rostrum, bot, cioc de pasăre, gură; a trecut în cioc, pisc de corabie — adică de la natură la civilizație — și a ajuns în latină, cu „rostra“, să fie tribuna împodobită cu vîrfuri de corăbii, adică a trecut în cultură. Iar la noi, pe linie *materială*, de la gură-deschizătură, a dat rostul războiului de țesut, al fierăstrăului, al cărămizilor, al gardului, al acoperișurilor de țiglă, așa cum *pe plan de viață*, de la gură a dat față, facultate de a vorbi, glas, grai, iar pe *plan de gîndire* a dat ordine, mod de a-și întocmi viața, cumpăt, noimă, scop, menire, rațiune, justificare — pentru ca prin „rostire“ să le strîngă pe toate la un loc, viață, civilizație ma-

terială, cultură, sensuri umane, și să exprime limbajul; codul, discursul care leagă toate, văzute și nevăzute, și care ne va pune poate în contact, rost către rost, cu făpturile din altă lume, spre a ne învăța ceva despre rostul lor, despre rostul nostru și poate rostul lumii.

Nu e nevoie să rețineți trei cuvinte din limba noastră, am fi spus comisiei U.N.E.S.C.O.-ului. Rețineți unul singur, pe acesta.

20. Răs-bunare

Însemna, în primul ceas, a face din nou bun ceva. Dintr-o dată cuvîntul răzbunării, atît de întunecat, se face bun și se înseninează, așa cum „vremea se răzbună", adică se face bună, se înseninează. Cînd încerci să știi ce înseamnă cuvintele, de unde au plecat ele și cu ce armură de gînd, atunci ele se îmblînzesc. Cîte un cuvînt, cum e cumplit, se face bun cînd vezi că nu era decît „complet". Teribil, el însuși, nu e atît de teribil, poate.

Cultura este, într-o largă măsură, o îmblînzire și mlădiere a cuvintelor. Dacă e cît de cît adevărat că oamenii trăiesc și adesea își mutilează viețile prin cîte o etichetă sau un cuvînt, cum spunea școala de „semantică generală" în zilele noastre, atunci cultura e mijlocul de a te înstăpîni asupra a ceea ce te stăpînește. Umanitatea care folosește limbile naturale trebuie să fie cultă, spre a nu cădea sub robia cuvintelor.

Poate că în civilizația viitoare cultura liberă va ceda locul cunoașterii sigure, ducînd la cine știe ce manevrare a semnelor și semnalelor de către om; cultura lui va rămîne atunci o simplă, dar cît de necesară, desfătare a inimilor. În schimb, în civilizația limbilor naturale, cul-

tura reprezintă opera esențială de îmblînzire a fiarelor și a naturii, pe care a întreprins-o omul.

Dacă nu toți oamenii puteau și pot fi culți — în timp ce mîine toți sau aproape toți vor putea fi instruiți —, rămînea ca, din mijlocul lor, să se ridice cîțiva, cum s-a și întîmplat, care să-i răs-bune pe ei și să facă bune lucrurile din jurul lor. Ce era un poet în trecutul mai depărtat (ce poate fi el încă, dacă nu vrea să rămînă un stihuitor ne-trebnic) și ce este un gînditor sau un știutor al limbilor și rosturilor omenești, dacă nu un ins care în primul rînd face din nou bune cuvintele?

Cuvintele acestea, care sînt ciripitul nostru de fiecare zi, pot fi și răspunderea noastră mai adîncă, și în fapt reprezintă adevărul nostru neștiut. Nu ne dăm seama de aceasta pentru că trăim în ele ca în aerul nostru, ca într-un element al firii. Dar închipuiască-și oricine, de pildă, ce ar fi fost Statele Unite ale Americii și, într-un fel, ce ar fi fost istoria contemporană, dacă acolo s-ar fi vorbit limba germană în loc de engleză. A lipsit un singur vot în Congres, pare-se, cînd s-a luat acolo hotărîrea ce limbă să se vorbească, engleza ori germana. Acum, nu ne gîndim atît că legăturile cu Europa ar fi fost altele, sau că imigranții ar fi fost alții. Dincolo de toate aceste împrejurări exterioare, stă faptul spiritual că o limbă îți dezvăluie lumea într-un fel anumit.

Ne gîndim însă că, așa fiind lumea noastră istorică, despicată în mari unități prin felurimea limbilor („răspicată", se zicea înainte, și poate de aceea popoarele își vorbesc atît de răspicat), ea poate fi apropiată, unificată sau măcar îmblînzită, nu atît prin părăsirea limbilor ce le-au fost date de istorie, cum s-a propus, cît prin răsbunarea lor. Este o datorie de cultură să ridici la lumina

zilei tot ce stă tăinuit și infuz în cugetul tău, și făcînd așa, să urci către înțelesuri care sînt ale omului, chiar dacă poartă pecetea geniului local. Așa cum nu ne supără artistic, poate dimpotrivă, să găsim frumusețea în straie orientale, primitive ori exotice, și așa cum o identificăm ca frumusețe tocmai în tensiunea aceasta a noutății, față de noi, sub care s-a întruchipat ea, nu ne putem întrista nici să găsim adevărurile omului în intraductibilul limbilor. Dacă „iki" în japoneză înseamnă ceva deosebit de adînc, în ce privește demersurile omului sau simțămintele lui, atunci de ce să nu-i spunem iki?

Măcar că sînt și ele pieritoare, limbile trebuie răsbunate, într-un ceas de cultură a lor, tocmai spre a putea vorbi tuturor oamenilor. Ni s-a părut că putem încerca aceasta cu limba noastră. Și ni s-a mai părut că felul obișnuit de-a o înfățișa, chiar la U.N.E.S.C.O., drept o limbă de pitoresc rural, este un neadevăr și o lipsă de bunătate. „Și limba moldovenească are ale sale răspicări sau rosturi" (felurile ei de-a vorbi), spune undeva scriitorul cel vechi.

A fost o admirabilă răzbunare a limbii noastre atunci cînd latiniștii ardeleni au ridicat-o la conștiința originii ei romane, cînd au îmbrăcat-o, ei cei dintîi, în straie noi, folosind literele latine, și cînd i-au văzut chipul mai bun, adică mai adevărat. Dacă pentru ei adevărul și bunătatea însemnau latinitate, cum să nu le înțelegi și ierți excesele? Adevărul este, în primul ceas, partizan.

Dar adevărul trebuie să însemne, într-un al doilea ceas, obiectivitate științifică, și s-a produs o nouă și frumoasă răzbunare a limbii noastre, în a doua jumătate a veacului trecut, cînd învățați, de o cuprindere și pătrundere ce ne uimesc încă, au pus la punct cuvîntul românesc, în vaste Istorii ale limbii și Dicționare. Iar cuvîntul nostru a

continuat să fie răs-bunat, prin marii învăţaţi din prima jumătate a veacului nostru şi cei de astăzi.

Ajuns acum la noi, limpezit ştiinţificeşte, încercat şi marcat ca aurul, drept cuvînt curat, drept aur lămurit, nu trebuie cuvîntul răs-bunat mai departe? Cu fiecare creator din cultura umanistă, cuvîntul nostru ar trebui să intre în facerea şi prefacerea sa mai bună. Cine pătrunde cît de puţin în laboratorul lui Eminescu, vede ce înseamnă pentru el cuvîntul — „cuvînt“, notează el într-un manuscris, de la latinescul conventum — şi cum poate fi făcut mai bun prin ridicarea la înţelesul-mumă, prin confruntarea cuvîntului cu înţelesurile altor limbi, prin modularea înţelesului, prin răspicarea lui filozofică, prin răsfirarea lui literară sau răsfăţarea lui poetică.

Iată însuşi prefixul „*răs*“, din răzbunare şi din termenii pe care-i folosirăm. N-ar trebui răzbunat şi el? Îl folosim la întîmplare şi după auz, dar nu-i ştim bunătatea, nici riscurile, nici subtila înzestrare dialectică; nu le ştim, pentru că nu ne dăm seama cît de datori sîntem de-a face limba noastră mai bună. Luăm cuvintele aşa cum sînt, în rigiditatea, răutatea şi cruzimea lor, cu sensul lor întunecat, răzbunător, şi ne mirăm cînd aflăm că „răs“ putea face pe bun încă mai bun, parcă, şi că putea duce la versuri ca acestea: „Cînd te văd badeo la lună, / Inima mi se răzbună“, sau cu replica bădiei: „Calul bun şi mîndra bună / La inimă mă răzbună“; ori cînd aflăm că răzbuneala înseamnă înseninare, lumină, ori răzbun însemna linişte, pace: „Duşmanii nu-i mai dau răzbun niciodată“ (Neculce).

Despre „răs“ acesta s-a scris însă la noi. Ar fi bine ca un excelent studiu, redactat de Gh. Bulgăr în *Studii şi materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba*

română (vol. I, p. 17 urm.), să fie cunoscut de cît mai mulți cărturari. Ei ar afla, de acolo, nu numai dezbaterile impresionante ce au avut loc asupra originii prefixului, unii susținînd că vine de la latinescul *re*, cu ideea de repetiție, ca în re-sar, alții, ca Densusianu, spunînd că are o dublă origine, întîi re + ex, ca în a răzbuna de la re-ex-bonare, abia apoi de la slavonul ras, ca în a răsădi, de vreme ce în vechea slavă prefixul nu indica atît de multe lucruri ca la noi, dar ar afla și ampla arie de sensuri, descrisă așa cum nu se făcuse pînă acum: sensul de răspîndire (a răsfira), de intensificare (răsputeri), de repetare (a răsciti), de schimbare și negare (răspăr), de revenire la starea inițială (a răzbuna) și de simplă expresivitate, fără valoare semantică.

În toate aceste sensuri, derivate logic unul din altul, de autor, în chip remarcabil, o frumoasă mișcare a gîndului se desfășoară, de la temă la tema regăsită. Acest prefix spune el însuși tocmai ceea ce va exprima în „răzbunare", că abia regăsindu-se tema ea se instituie cu adevărat. Nimic nu poate fi bun de la început omului. Totul e joc secund, și numai răzbunarea unui lucru îl face bun, numai răsplătirea lui îl plătește.

Este ca „în sinele" lui Hegel: la început împachetat în sine, neadevărat pentru că neadeverit, el trebuia supus încercării. Iar „răs" care extinde, intensifică, repetă, schimbă, neagă și pînă la urmă regăsește, este la noi, chiar dacă a făcut-o și în alte limbi, o minunată lecție de gînd și viață.

Și de aceea ne întoarcem asupra cîtorva cuvinte românești; încercăm să le facem creatoare, frumoase și bune — în răzbunul culturii noastre de astăzi.

21. Despre cuvintele creației și răs-bunarea lui „a făptui“

Ar trebui să răzbunăm cuvintele creației din limba noastră. Unele din ele spun prea mult, ca *a face*, altele spun prea puțin, ca *a săvîrși*; unele ca *a făuri* vorbesc prea frumos, altele ca a *plodi* ori *odrăsli*, prea pe viu, și de altfel sînt învechite, în timp ce *a zidi* și *a dura*, învechite și ele, vorbesc prea mult despre creația moartă; *a zămisli* ar putea fi grăitor, dar se trage înspre întunericul creației, în timp ce *a întruchipa* se trage mai mult spre lumina ei. Se mai spunea pentru a crea, în limba veche, *a încheia*, după cum, pentru a construi, se putea spune încă și *a trage* („... și șanțuri groaznice trăgea [...] cărora încă troianuri le zicem“, scria Spătarul Milescu despre Traian). Pe toate le-am putea face mai bune și mai vii, dacă ne-am apleca asupră-le cu grijă, dar nici unul n-are mai multă nevoie de răs-bunare decît *a făptui*. Și el e poate cel mai bun.

După ce te-ai deschis către lume și i-ai sorbit puterile, vrei fapta și creația. Toate cuvintele pe care le-am avut înaintea ochilor, de la dor și pînă la lămurire, sînt tot atîtea trepte către faptă și creație. Dorul lasă cugetul încă în nehotărîrea dintre pasivitate și activitate, dar ispitele și ispitirea încep să pună accentul pe partea activă din om, iscodirea e și mai activă încă, pînă ce se trezesc în om iscusirile de un fel ori altul, care nu-l mai lasă în liniștea și astîmpărul lui. Omul trăiește cîtva timp sub semnul lui „ce-ar fi să încerc“, „va fi fiind și așa“, „ar fi să fie“, adică sub toate vrerile și trimiterile verbului, care e atît de iscoditor în limba noastră — pentru ca, în sfîrșit, încercat în adîncul său în fel și chip, omul să iasă lămurit cu sine și cu lucrul.

În chip izbitor, lămurirea nu duce la contemplare, ci la faptă și creație. Este una din cele mai frumoase implicații ale cuvîntului acestuia, în faptul că el iese din lumea contemplativă a văzului, în care stăteau prinse toate „clarificările“ și „evidențele“. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, spunea cu mirare latinul; văd că e bun și făptuiesc răul. Dar dacă-l „vezi“, numai, ce pot să-ți fac ? ar răspunde românul. *Lămurește-te* asupra lui, treci prin cuptorul lui, și pe urmă poți uita proverbul.

Iar acum, ajuns în pragul faptei și al creației, nu te mai întrebi ce să faci, cît mai degrabă cum să-ți faci isprava. S-ar părea, e drept, că poți făptui și fără să fii lămurit; dar limba noastră a simțit că nu e faptă adevărată așa, iar de aceea se spune de cîte cineva că făptuiește „orbește“ sau „la întîmplare“. În realitate, chiar și în fapta la întîmplare trebuie să fie o „lămurire“ îndărătul tău, una a speciei din tine, sau a sinelui social, a celui ereditar, ori a sinelui împlinit în tine cine știe cum. Ce altceva descriu romancierii pentru ins și societate, istoricii pentru popoare, sau ce osîndesc judecătorii, dacă nu subiectul, cît de cît conștient, care a făptuit ? Făptuirea presupune un subiect, care, în primul rînd, este cel uman. Animalul nu făptuiește. Zeii antici nu făptuiau nici ei, căci nu erau subiecte.

Aci stă bunătatea verbului a făptui, spre deosebire, în primul rînd, de a face (o deosebire comparabilă cu aceea de atîta preț din limba germană, între machen și tun) dar tocmai de aci vine și nedreptatea pe care i-o fac limba și mai ales dicționarele. Căci întrucît e vorba de faptă, de un subiect, limba leagă prea lesne pe a făptui de nelegiuire. Așa se face că în dicționarele noastre cuvîntul de cea mai înaltă răspundere pentru om, a făptui, încă mai este cuvîntul însoțitor al netrebniciei.

Nu-ți vine să crezi că într-un dicționar de valoarea celui al lui Tiktin, pentru „a făptui" nu sînt rezervate decît cîteva rînduri și că ți se dă, ca folosință principală și definitorie, „a făptui un păcat, o crimă". Tiktin dă, măcar, un exemplu sau două care-l dezmint: „Mult bine a făptuit" și: „A făptui după cum mă mînă simțirea" ... Dar ce să spunem de *Dicționarul limbii române literare contemporane*, apărut în zilele noastre? La „a făptui", mai tot ce se spune este: *„De obicei cu privire la fapte rele ...* A face, a săvîrși, a comite."

Stai să te întrebi: dacă un om e calomniat, el are dreptul să ia un avocat și să dea în judecată pe calomniator. Dar un cuvînt nu poate face la fel? Nu s-ar găsi vreo „Asociație a iubitorilor de limbă românească" sau cine știe ce societate „Muza" din Botoșani, care să resimtă drept o ofensă directă lucrurile, să tocmească un avocat și să deschidă un proces de calomnie?

Din fericire nu mai e nevoie, căci un alt dicționar, de rîndul acesta cel mare al Academiei, vine să răs-bune lucrurile. Chiar dacă lasă și el pe „a făptui" să se însoțească cine știe cărei nelegiuiri, dicționarul dă totuși un sens: „A traduce o acțiune în fapt, a săvîrși o faptă, a aduce ceva la îndeplinire, a face, a comite". Și precizează un lucru de natură să recalifice definitiv, îndreptînd, pe a făptui: „Cuvînt nou și literar, care prinde pe zi ce merge rădăcini în limbă, fiind mai expresiv decît a face."

Iar așa, a făptui îți apare în toată splendoarea lui, ca un verb tînăr ce se luptă cu a face și trage spre sine partea cea mai bună din a face, lamura acestuia — derivînd totuși din el! Spre deosebire de machen și tun sau Tat, care au rădăcini deosebite, a făptui al nostru vine, prin fapt și faptă, chiar de la factus, sau factum,-i adică de la facere. Și totuși, el se ridică împotriva lui a face și-l biruie pe zi

ce trece, ne spune *Dicționarul*. Ce demnă răzbunare de familie a cuvîntului...

Căci a face s-a întins și înstrăinat peste măsură, și-a trădat rostul lui originar și s-a împelițat în atîtea sensuri noi, încît pînă la urmă a făcut praf și pulbere din blazonul familial al faptei și creației. Va fi însemnat el la început „a face ceva“, un pod, o casă, o ispravă, și înseamnă încă, dar mai înseamnă și a o face cuiva, sau a face cu ochiul, a face pe prostul, după cum a ajuns să spună despre cîte ceva că face ori nu face parale, sau de cineva că i s-a făcut de cine mai știe ce, sau i se făcea că, adică avea năluciri — și cîte altele. A face a devenit chiar locțiitor al verbului precedent din frază, cînd nu voim să-l repetăm („așa cum *face* și cuțare“), iar în legătură cu aceasta *Dicționarul Academiei* — care acordă lui *a face* 37 de coloane — ne spune: „În același mod se explică faptul că prin acest verb, care poate exprima orice acțiune, se înlocuiesc adesea vorbe cu sens trivial ori pornografic, pe care dintr-o cauză ori alta nu voim să le exprimăm (ca « a face în pat »).“

Îl calomniem noi, la rîndul nostru, pe a face? Dar s-a degradat singur prin libera sa folosință. Nu mai poate fi un partener onorabil pentru compuneri lexicale noi, iar cînd cîte un prefix de clasă, ca „în“, vrea să se împlînte într-o plasmă creatoare, el se cunună foarte bine cu făptuire și dă „înfăptuire“, pe cînd cu a face nu dă decît (după franceză) „infect“.

Nu în sarcina lui a face pot rămîne fapta și creația. Iar cînd a făptui vine să facă din nou bun sensul originar din „a face“, constați că, în timp ce verbul a făptui e într-adevăr un cuvînt nou și literar, care abia acum își începe cariera — în ciuda calomniilor din dicționare —, în schimb substantivele fapt și faptă au de la început sensuri adînci pe linia creației. Că e în joc creația naturii (faptul zilei,

în fapt de zori, în faptul tinereții), creația omului („Nu putem răbda ca *faptul* mîinilor mele să-l muncească diavolul", în *Cuvinte din bătrîni*), peste tot e vorba de creație și de rezultatul ei, făptura.

„Peste toate *faptele* pre lume nu iaste mai neputincios decît omul", scria Varlaam, marele nostru întristat. Chiar atît de neputincios ? Dar iată-l că preia asupra lui atîtea din faptele lumii, încît a făptui și fapta omenească au devenit o adevărată descătușare de forțe. Cine vrea să calomnieze verbul a făptui, s-o facă la *acest* nivel, iar nu la cel de a „comite" o mică nelegiuire sau alta. Dar pentru aceasta i-ar trebui suflul tragic al anticilor, și autorii de dicționare nu-l au întotdeauna.

22. Făptură

Nu înfăptuiești o mașină, o faci: și totuși mașina este o făptură. Tu încă, omul care o face, ești o făptură a lumii. Cultura toată prin care ai ajuns s-o faci, și natura însăși, în care se împlîntă cultura aceasta, cu fiecare lucru din ele, sînt făpturi. Te-ai putea gîndi la un făptuitor, dar făpturile prind autonomie și nu-ți mai îngăduie să știi de altceva decît de ele.

Ce nu este făptură, după rostirea noastră ? Dinosaurii sînt făpturi, făpturi de-o clipă ale naturii pămîntești începătoare. Dar tot făptură, și de asemenea făptură de o clipă, este, de pildă, și motorul în patru timpi. A fost o minunată făptură, născută ca printr-o concepție imaculată, din ciclul termic al lui Carnot, cum ni se spune; dar iarăși ni se spune că făptura aceasta, care a schimbat fața societății omenești, este trecătoare, întocmai dinosaurilor, și că va face loc motorului electric, sau cu tur-

bină, sau cine mai știe căruia. Făpturi noi prind trup în tehnică și-și trec unele altora răspunderea civilizației, așa cum făpturi noi preiau de partea lor viața, în sînul naturii; sau în cultură și artă, făpturi noi vin să întruchipeze gîndul creator.

Înțelesul acesta generos al cuvîntului nostru „făptură", care se întinde de la natură pînă la om și de la acesta pînă la produsele civilizației lui de astăzi; care pleacă de la un făptuitor, dar poate vorbi și despre o realitate de sine făptuită; care acoperă, deci, deopotrivă o lume artificială și naturală, moartă și vie , este încă o podoabă a sensibilității speculative românești și reprezintă cea mai frumoasă răs-bunare a lui a face.

În alte limbi romanice, cuvîntul acesta, provenit din latinescul factura (care avea o folosință mult mai rară, și abia cu latina religioasă, pare-se, sfîrșea la sensul de operă și mai ales de creatură), a rămas la simplul nivel de făcătură și factură, pare-se. Cel puțin așa spune filologul Sextil Pușcariu în *Dicționarul Academiei*, cînd menționează „fattura" italienească, „faiture" în franceza veche, sau portughezul „feitura", adăugînd că unele din cuvintele citate par a fi formații mai noi în limbile romanice respective. Numai noi răzbunăm cu adevărat pe a face, parcă.

La noi făptura e veche, e de totdeauna. În *Dicționarul Academiei* găsim și de astă dată o admirabilă prezentare a cuvîntului, pe grupe de sensuri: făptură exprimă întîi acțiunea, apoi rezultatul acțiunii, în fine, felul de-a fi al rezultatului. Făptura, ca și „firea" spre care tinde, dă atît procesualitatea lumii, cît și întruchipările ei, pînă la chipul și caracterul fiecăruia.

Primul sens ar fi, așadar, de facere, creare. „De zidirea sau făptura lumii multe dovezi și păreri a filozofilor și

poeticilor păgînești era" (M. Costin). Tiktin citează locul frumos din *Psaltirea* lui Coresi: „Ceriul spune slavă și făptura mînilor lui spuse virtute", iar un alt loc din Coresi duce acțiunea de a crea pînă la buna rînduială creatoare: „Urziși pămîntul... Cu făptura ta (cu buna ta rînduire) lăcuiește în zi, că toate lucrează ție." Sînt exemple din limba veche, unde făptura era încă legată de gîndul marelui făptuitor.

Dar, cu un al doilea înțeles, făptura exprimă rezultatul acțiunii, iar rezultatul se trage întru sine, încetul cu încetul. Dacă făptura poate fi încă legată de înfăptuitor („După bunătatea făpturei cunosc pe Ziditoriŭ", tot la Coresi), acum poate fi și „făptură" a cuiva care să se ridice împotriva aceluia, făptură în înțeles de idol: „Și pre cei ce slujià făpturii foarte cu înțelepciune i-ai înfruntat" (*Mineiul* din 1776). Cuvîntul exprimă din plin creația omului („O făptură a fanteziei mele, tăcută, albă", scrie Duiliu Zamfirescu), cum denumește și lumea toată, universul. „La glasul lor [al zefirilor] făptura se resimte înviind", descrie natura C. Negruzzi; sau, cu gîndul frumos al Sofiei Nădejde dintr-o nuvelă: „Cu cît era mai tare tăcerea, cu atît făptura părea mai mărează." Iar acum făptura în mare conviețuiește cu făpturile în mic — așa cum conviețuia firea cu firile —, făcînd ca fiecare lucru în parte să poarte același nume cu întregul: „Ciudată făptură mai ești", spui cîte unei ființe; sau așa cum spune Creangă: „Asta e făptura lui Dumnezeu, ca și noi."

Cu un al treilea înțeles, în sfîrșit, făptura coboară în intimitatea lucrurilor și vrea să-i exprime structura, alcătuirea, configurația proprie. „Cine știe dacă nu trăim într-o lume microscopică și numai făptura ochilor noștri ne face s-o vedem în mărimea în care o vedem", spune Eminescu. Geograful mai apropiat nouă, S. Mehedinți,

vorbea despre „întreaga făptură a continentului“; cronicarul mai vechi scria: „Începînd-o [mitropolia] a o zidi cu altă frumoasă rînduează și făptură“ (Neculce); folcloristul Marian notează: „ciuboțica cucului seamănă la făptura florilor sale cu laba cucului“, așa cum Alecsandri vorbea despre „caii cei mai frumoși la făptură și mai spornici la pas“, în timp ce popa Ioan din Vinți scrisese în chip de îndemn: „Făptura și forma hainelor tale să fie după obiceiul creștinesc.“

Cu această zestre de acasă, curat la inimă, ca un fecior mai mic de nimeni știut și pornit să înfrunte și el lumea, cuvîntul nostru vine astăzi în întîmpinarea atîtor realități, pe măsura cărora s-ar zice că nu este. Nu mai e în joc lumea marelui făptuitor, nu e nici simpla lume a Maicii Firi, nu e nici măcar lumea de închipuiri a omului, ci e una de noutăți năzdrăvane ale tehnicii, care iau locul cailor, păsărilor, smeilor și stihiilor. Cum să le spui ciudățeniilor acestora? Le spui „făpturi“ încă, și te înfrățești cu ele, așa cum vrea veacul.

Termenul acesta, „făptură“, e prea larg spre a păstra în el, cît de cît, rigoare filozofică; el are, fără îndoială, ceva din versatilitatea lui a face. Dar în timp ce acesta se întovărășea cu orice, sfîrșind prin a prelua asupră-i pînă și degradările lucrurilor, făptura reușește parcă, în orice întovărășire, să înnobileze lucrurile. Ceva cald și apropiat vine să învăluie, în rostirea noastră, orice realitate căreia îi spunem făptură. Șerpii și buruienile sînt fără rost, după judecata noastră; dar sînt făpturi și ele, iar dintr-o dată se lasă prinse în ceva bun. Mașinile civilizației noastre sînt reci, pustietoare, sau după unii chiar agresive. Dar dacă le numești făpturi, ți le reapropii, așa cum vor fi stat aproape de inima și gîndul născocitorului lor. O lume de coșmar se poate preface într-una de vis.

Nu filozofic, deci, este termenul făptuirii, dar este poetic, și de aceea vom cuteza să spunem *științific*. Tehnica și științele acestea ale noastre s-au născut undeva, dintr-o intimitate, supunere, pietate, să spunem iubire față de lucruri și procese. Cu inima sa bună, de copil, născocitorul unui mecanism sau al unui gînd științific vede ceva care-l fascinează, și atunci întîrzie, caută, încearcă și vaticinează în simboluri și scheme. E de ajuns să spui că o mașină e făptură, că o teorie științifică sălbatic de abstractă este și ea o făptură, ca exorcizarea să fie cu putință.

O asemenea bună așezare față de lucruri și noutățile veacului o au cîteva din cuvintele românești. Intimitatea noastră cu firea ne-a făcut să întîmpinăm cu o bună, cu o prietenească deschidere toate înfăptuirile veacului, și sîntem sufletește mai pregătiți decît alții, uneori chiar decît lumea celor ce au făcut cu putință acele înfăptuiri, să ne înfrățim cu ele. Ne gîndim, de pildă, că va veni într-o zi un adevărat naturalist să descrie și să pună în ordine lumea aceasta a mașinismului ca și cum ar fi una a firii. Ce frumoase clasificări, după ideile tehnice călăuzitoare, s-ar putea face; ce lume a genurilor, speciilor, diferențelor și propriilor nu prezintă și acest vast cadru al mașinilor, în care trăim și uneori ne plîngem că nu ne regăsim.

Dar naturalistul acela ar putea fi român. Căci întocmai cum fac cuvintele noastre, cum făceau Brâncuși sau Țuculescu, el ar veni cu bunătatea organicului în lumea anorganicului stins.

23. Lucru și lucrare

„Norul și vîntul, luna și soarele și rătunzeala [sfera cerească] lucrează, pînă cînd tu o pîine să-ți agonisești în

palmă“, citești undeva în *Chrestomația* lui Gaster. Toate lucrează. Dacă lucrezi și tu, ești împreună-lucrător cu celelalte; dacă stai în nelucrare, celelalte lucrează încă. Și chiar oprirea ta tot lucrare este, fără s-o știi. Căci așa cum vremea vremuiește și divinitatea filozofului antic geometrizează, fiindcă trebuie să facă și ele ceva, lucrul lucrează. Iar tu ești un lucru al lumii, ca și celelalte.

Sînt nenumărate făpturi pe lume, dar lucruri sînt încă mai multe. Lucru este și gîndul („ce lucru ai în minte?“), și simțirea („ce lucru te încearcă“), lucru e tot ce are nume, dimpreună cu ce nu are, în cer și pe pămînt. O clipă șovăi să numești lucruri ființele vii; dar le poți numi *lucrări* ale firii, și le îneci astfel și pe ele în anonimatul cuvîntului, ce se întinde atît de mult încît ajunge pînă la granițele tăcerii. A spune despre ceva că e lucru înseamnă a tăcea cu privire la el.

Pentru fiecare limbă, cîte un cuvînt și-a luat sarcina să spună ce conținut rămîne din tot ce e realitate și chiar irealitate, cînd ai scos din ele orice conținut dat. De unde vine de fiecare dată acest cuvînt (chose, Ding), cum s-a calificat în limba respectivă, spre a căpăta dreptul de-a nu mai spune nimic — este o problemă adîncă de filozofie și poate chiar de filozofie comparată, dacă există așa ceva. Dar înainte de-a explica, interpreta și compara, este bine să te miri de lucrările atît de ascunse și adînci ale cuvintelor.

Vorba aceea — la care un etician ar putea să se gîndească o viață întreagă, dacă ar ști s-o desprindă de contextul ei — cum că „Stăpînul se ascunde în poruncile lui“, ar putea fi invocată pentru cuvînt, spunîndu-se: „Cuvîntul se ascunde în înțelesurile lui“; iar lingvistul ar avea și el la ce să reflecteze o viață de om. Cuvîntul cel mai neutru și mai vidat de substanță, *lucru*, un cuvînt ce stă sub ochii

și în vorbirea tuturor, este și cuvîntul care se ascunde cel mai bine în înțelesurile lui.

Este unul din cele mai surprinzătoare lucruri să vezi că „lucru", în limba noastră, vine de la latinescul *lucrum* = cîștig, și a lucra de la *lucror,-ari* = a cîștiga, cu o transformare de sens pe care n-a înregistrat-o nici o altă limbă romanică. Densusianu a încercat chiar să susțină că a lucra vine de la *lucubro* (= a lucra noaptea), atît de surprinzătoare îi va fi fost ideea de cîștig. În Dicționarul său universal, Șăineanu încearcă să explice: de la cîștig s-a trecut la izvorul cîștigului, munca, apoi la produsele muncii, adică obiectele, lucrurile. Dar „norul și vîntul, luna și soarele" lucrează și ele, îți amintești. Ce izvor de cîștig să fie la ele?

Hasdeu nu încearcă să explice evoluția semantică și lasă ce e uimitor în limbă, ca lărgire de sens, să rămînă uimitor. El constată că, pe cînd din latinescul „lucrum", cîștig, românul a făcut lucru și muncă, din grecescul „agonizomai", muncesc, el a făcut invers, agonisesc, cîștig. De altfel, încă mai uimitoare îți apar lucrurile tocmai cînd cineva încearcă să le explice pînă la capăt, cum se întîmplă cu studiul *Travail et souffrance* al lui C. Racoviță, din *Bulletin linguistique*, VII, 1939, apărut la noi. Racoviță arată că, în diverse limbi, „munca" e denumită fie din perspectiva dominatorilor, fie din cea a dominaților. Pentru ultimii ea are sensul rău, de trudă, caznă, tortură, pe cînd pentru cei dintîi are — cu diverși termeni în limbile indo-europene — sensul bun, de operă. În vorbirea noastră s-ar fi întîmplat la fel. Venind de la „a cîștiga", spune Racoviță, verbul a lucra ar reprezenta un cuvînt transmis de clasa oamenilor liberi (la noi, păstorii), care lucrau pentru interesele lor și pentru care a lucra însemna a cîștiga, și invers.

Cîte încap într-o limbă, dacă așa stau lucrurile! În fapt, încape aproape totul, cum spunea altădată Hasdeu, în prefața la vol. I din *Magnum Etymologicum*, arătînd că va căuta, sub rubrica *etimologie*, „nu numai origina vorbelor române ca materie, formă, ca sens, ca propozițiune, dar totodată sorgintea credințelor sau obiceiurilor exprese [exprimate] prin acele vorbe". Hasdeu voia să ridice studiul limbii pînă la nivelul istoriei. Nu cerea, astfel, prea mult limbii?

Și totuși, dincolo de toate acestea, mai este ceva de cerut limbii: să fie lucrătoare ea însăși. Că ea explică ori nu trecutul și își explică propriul trecut, este o chestiune pentru învățați și profesori. Viața spirituală s-ar preocupa tot atît de puțin de faptul că „lucru" e înrudit cu neologismul lucrativ, pe cît se preocupă de înrudirea dintre cosmos și cosmetic. Numai că regăsirea sensurilor cîte unui cuvînt poate însemna *reactivarea* cuvîntului, iar de acest lucru are nevoie tocmai viața spirituală a omului. În limba noastră lucru a ajuns să însemne inerția însăși. Din această inerție îl poate scoate o bună pagină de dicționar.

Noi avem această pagină — încă inedită — în fișele *Dicționarului Academiei*, unde buna rînduire a sensurilor și admirabilele exemple vin să arate oricui cîtă viață stă îndărătul cuvintelor moarte. Ceea ce izbește, atît în înlănțuirea de sensuri a lui a lucra, cît și la lucru chiar, este, dincolo de lărgirea de sens, o ascensiune către act pur și realitate pură. De ele avem nevoie să ne amintim cîteodată, în folosința cuvîntului nostru.

A lucra începe cu sensul vechi, etimologic, de a cîștiga în urma unei munci. „Cela ce lua cinci talanți [acela] mearse de *lucră* alți cinci talanți", scrie Coresi. Cîștigul însă lasă degrabă locul realizării („Au mai lucrat și într-această domnie multe bunătăți", spune *Letopisețul*), apoi reali-

zării cu efect binefăcător, sau realizării cu orice fel de efect, poate bun, poate rău („Cîte nu lucrează în lume avuţia“). Dar, aşa cum sugera şi Şăineanu, scopul realizării se împleteşte cu efortul depus în vederea lui, şi atunci a lucra devine: a face o muncă, a-şi încorda puterile spre a realiza ceva („Cade-se a tot plugariul să-şi are şi să-şi lucreze pămîntul cu direptate“, spune *Pravila*), iar lucrarea *pentru* ceva trece acum de-a binelea în lucrare *asupra* a ceva, pînă la prelucrare: „Mearsă [...] la acea limbă nelucrată, care o lucră“ (Dosoftei) şi pînă la îndeletnicirea cu ceva („lucrează meşteşugul tătînălui lor“, tot Dosoftei). Din lucrarea pentru un cîştig, lucrarea în vederea a ceva, lucrarea asupra a ceva, rămîne pînă la urmă activitatea într-o direcţie oarecare („Toată firea lucrează zi şi noapte, sporind către înmulţire“, Conachi), sau rămîne înfăptuirea pură şi simplă, ca în frumosul loc din *Chrestomaţie*: „Cei ce iubescu bunătatea, nu o lucrează pururea şi cei ce o lucrează, nu o fac cu căzuta săvîrşire.“ Iată, aşadar, bogăţia lui a lucra, a verbului.

Aceeaşi ascensiune către fapt pur, acum însă nu ca făptuire, ci ca *realitate* pură, apare în succesiunea de sensuri a „lucrului“. De unde la început este şi el cîştig, folos („Răbdarea spre lucru-i ieşi“ spune Coresi; sau: „Deşert şi fără lucru să ne facă“ vrea diavolul, sau încă: „Nici iarăşi fără de lucru goni pre el, ci şi milă le deade“), cuvîntul lucru, ca expresie a folosului concretizat în ceva, trece în obiect material — în opoziţie cu fiinţa —, poate apoi însemna bun, avere, dar şi creaţie, făptură, operă: „lucrul mîinilor omeneşti“, spune o *Psaltire*.

Lucrul însuşi, inert o clipă („noaptea dormim ca lucrurile“, scria Sahia), se însufleţeşte şi devine lucrat, muncă („lucrul grădinii, al cîmpului“, sau: „Fost-au om înştiinţat lucrurilor osteneşti“, la Cantemir) şi se

transformă în ceea ce a lucrat cineva, faptă, act („Cela ce judecă toturoru după lucru“, sau: „Dă-le, Doamne, după lucrul lor“). Dar așa făcînd, lucru capătă în limba noastră înțelesul adînc de realizare care măsoară toate, realitate care ține. Nu omul este măsura tuturor lucrurilor, cum spune anticul, ci lucrul e măsura tuturor oamenilor și a înțelesurilor. Cînd Dosoftei spune „lucrul lui urma cuvîntului“, acesta din urmă se supunea probei adeveritoare prin lucru. Cînd același Dosoftei spune: „Cu lucrul am gustat de am cunoscut“, cunoașterea își află în lucru învestirea. Și poate cea mai frumoasă treaptă a lucrului este aceea pe care o atinge, cu vorba sa, Coresi: „Aceia învățătură lucru fu.“ Legea s-a făcut adevăr.

Acum, ca realitate și instanță ce adeverește cuvîntul, cunoașterea și legea, lucrul poate regăsi pînă și înțelesul de „cîștig“. De ce să ne rușinăm că lucru și lucrare, conceptele cele mai generale din limba noastră, au plecat de la simpla idee de cîștig? Cîștig vine de la castigo, rudă cu castus, pur, care însemna a îndrepta, a face din nou curat, mustrînd, pedepsind. Tot ce este pe lume trebuie pedepsit și mustrat, dacă nu e lucru, așadar cîștig întru realitate.

24. Adevăruri lucrătoare

Verbul a *lucra* e frumos, dacă poți să te cufunzi în amintirea lui; substantivul *lucru* este și el frumos, dacă poți să-l scoți din inerția lui; dar adjectivul *lucrător* e frumos prin el însuși, de-a dreptul. Și e după inima și gîndul omului contemporan.

Că omul contemporan n-a mai îngăduit să existe clase leneșe, popoare leneșe, stăpîni leneși, este limpede. Dar

n-a mai îngăduit să existe nici adevăruri leneșe, iar acest lucru a schimbat fața culturii, la fel cum primul schimbase fața istoriei. Adevărurile au trebuit să devină lucrătoare, cu riscul, altminteri, de-a nu mai purta numele de adevăr.

Dar adevărurile sînt legile, sînt zeii de altădată, sînt marile permanențe de ieri. Cum au putut ele să se clintească din așezarea lor și să devină lucrătoare, fără să se degradeze? Acest lucru l-a arătat Hegel. Poți să numești legile lumii și rațiunea cum vrei, chiar divinitate sau absolut, ele sînt lucrătoare și nu se degradează, ci abia așa se califică; iar acest lucru e adevărat nu numai pentru ființa reală, ci și pentru cea ideală.

Spun unii că înțeleg greu pe Hegel; dar fie n-a fost lotul lor să-l cerceteze, fie cei în lotul cărora a căzut s-o facă nu le-au vorbit limpede. Adevărul simplu al lui Hegel, și care nu e teribil decît cînd devine teribilism, este că nu se mișcă numai ceea ce se mișcă sub ochii tuturor: rîurile, care nu sînt de două ori aceleași, organismele care se nasc și pier, sau toate cele trecătoare. Se mișcă și cele ce erau sortite să pună în nemișcare lucrurile: ideile în care se fixau ele, statele ce se vroiau stătătoare, legile și măria sa absolutul. Se petrec și ele, adică trec mai departe toate; sînt lucrătoare toate, chiar dacă unele, lucrurile sensibile, o fac pe un plan evident tuturor, celelalte pe un plan evident numai rațiunii.

Dar asta se știa dinainte de Hegel! ar putea spune cineva. Că toate sînt relative, o știa înțelepciunea străveche; că legile și rațiunea fac treabă în lume, sau fac chiar lumea, o spune orice viziune cosmogonică, antică ori modernă. Numai că noutatea noastră e cu totul alta: legile și adevărurile nu sînt lucrătoare doar pentru că acționează în afara lor, ci și pentru că lucrează asupra lor însele.

Adevărurile se educă, natura și zeii se educă, aceasta e noutatea. Iar făcînd așa, nu înseamnă că adevărurile au devenit „relative", ci, dincolo de relativ și absolut, ele rămîn adevăruri pline, care însă nu încetează să se împlinească. Sau: dacă au plinătate, n-au niciodată deplinătate — și nici nu tind să aibă.

Într-un fel, aceasta este și noutatea gîndirii științifice: legile se educă. „Ideea" omului de astăzi este *idee de lucru*, nu idee ce se cere contemplată. Prototipul nostru este model lucrător, nu principiu absolut. Iar bucuria noastră este ca legile să se dezmintă, nicidecum să se confirme pur și simplu. Căci dincolo de excepția care infirmă regula, ca și dincolo de excepția care în chip subtil confirmă regula, noi am găsit o a treia modalitate, anume excepția — ba chiar contradicția, spune Hegel — care *sporește* regula. Newton s-ar bucura că a fost dezmințit. Omul de știință spune astăzi: eu afirm că lucrurile stau așa; dar vă rog, vă implor, dezmințiți-mă. Adevărurile noastre cer contra-adevăruri.

Niciodată cultura n-a fost mai frumoasă, dacă lucrurile stau într-adevăr așa. Este o cultură în care se cultivă nu numai omul, ci se cultivă — în adînc, și nu doar se zgîrie la suprafață — pămîntul nostru și natura toată. E o cultură în care se cultivă și adevărurile, așa cum se educau speciile lui Darwin. Îți poți închipui cultura noastră ca una în care Panteonul a devenit lucrător. O clipă ai spune că nu oamenii lucrează pămîntul sau prelucrează substanțele lui și nu oamenii brăzdează văzduhul, ci legile, puse la lucru în slujba lor. Cu o conștiință agresiv prometeiană, omul ar putea fi ispitit să spună: zeii au fost puși la jug. („Voi leneșii de sus", li se adresase Prometeul lui Goethe.) Dar adevărurile sînt *lucrătoare*, nu mun-

citoare, iar subjugarea lor este de fapt școala libertății lor, o libertate care depășește cu mult folosința lor de către noi și este mai fascinantă, poate, decît libertatea omului. E ca și cum am scrie astăzi o *Iliadă* răsturnată, una în care nu zeii se întreabă ce fac oamenii, ci oamenii se întreabă ce isprăvi mai fac legile lumii.

În veacul nostru s-a vorbit despre educarea naturii; dacă însă ar fi încercat-o în veacul trecut, omul ar fi făcut-o cu trufie, cu orbire. În veacul nostru omul a ajuns în Lună; dacă însă reușea s-o facă acum o sută de ani, tot ce e cultură umanistă ar fi fost strivit. Acum omul și-a făcut isprava cu smerenie. Educarea naturii, domesticirea universalului, îmblînzirea energiilor latente, controlarea fluxului vital și tot ce este punere în lucrare a legilor înseamnă, firește, mult spre cîștigul omului, dar încă și mai mult spre cîștigul lucrurilor, într-un fel.

Căci extraordinarul care se întîmplă astăzi este că, devenite lucrătoare, materia își arată mai repede izotopii, elementele își arată, sub cine știe ce devenire stimulată, latențele, codurile își schimbă mesajele, speciile își precipită evoluția, societățile sar etapele istorice și natura umană escaladează cerurile, așa cum își escaladează pragurile lăuntrice. Totul a ieșit din lenevie.

Pentru felul acesta de-a fi de sine lucrător, asupra sa lucrător, cu sensul originar al cuvîntului nostru lucrare de-a fi „cîștig", limba românească mai avea un cuvînt grăitor, pe care, din nefericire, l-am pierdut: pedepsire. Pedeapsă vine de la frumosul verb grec „paideuo", a educa („Iaste sărac... cel ce n-are învățătură și bună pedeapsă"), și dacă vorbim astăzi cu atîta stăruință despre educarea naturii, educarea adevărurilor sau despre cea a legilor, atunci, în bună limbă românească, am putea vorbi

și despre pedepsirea lor. Trăim într-o lume în care universalul e pedepsit — aceasta știm de la Hegel încoace.

Dar limba însăși — pentru ei ce gîndesc în ea și *sînt* o dată cu ea — este o natură, un adevăr și un ansamblu de legi. Limba însăși e un universal care trebuie educat, pedepsit și făcut astfel lucrător. În *Predoslovia* la traducerea biblică din 1688 se vorbea despre „cei pedepsiți întru a noastră limbă". Pentru un om de cultură contemporană pedepsit întru o limbă națională, cum sîntem încă, problema este să vadă „pedepsită" la rîndul ei limba sa, laolaltă cu toate universalurile lumii.

Prea multă vreme limba noastră românească — adevărul nostru de fiecare zi — a stat nepedepsită, nerăsbunată, nepetrecută, la nivel cult, prin gîndurile și simțirile ultime ale omului. De la Eminescu încoace, de un veac, lucrurile s-au schimbat: limba noastră a ajuns și ea superior lucrătoare. Dar își face ea întotdeauna bine lucrarea ? Nu stă ea cîteodată, în fața reușitelor obținute de alte limbi, „ca o spaimă împietrită", cum spunea, cu o extraordinară metaforă, Eminescu ? Își face ea, prin gînditori și poeți, buna pedepsire ?

Ceea ce e impresionant, la adevărurile lucrătoare de astăzi, este că ele au devenit lucrătoare, în parte și prin intervenția conștientă a omului. În schimbul acesta de libertăți ce s-a petrecut între om și universal, omul și-ar putea închipui o clipă că el a dat mai mult. La fel te-ai gîndi că s-ar putea întîmpla și cu lucrarea limbii: omul ar putea s-o stimuleze. Dar cine știe dacă noi înșine sîntem altceva decît simpli agenți ai adevărurilor devenite lucrătoare; și dacă, pedepsiți întru ele, nu le cerem propria pedepsire, pentru că de fapt însemnăm un simplu strigăt de muncă în necuprinsul lucrării lor.

25. Biruit-au lucrarea

În lumea de astăzi, omul vrea să muncească mai puțin și să lucreze mai mult. Vorbitorul de limbă română înțelege de la început această nuanță, sau o înțelege de îndată ce i se dă o lămurire. Ne întrebăm, în schimb, dacă în alte limbi, unde lipsesc sferturile de ton, nu cumva trebuie pus un accent mai apăsat spre a exprima o asemenea nuanță; și atunci „corola de minuni" a vorbirii a fost strivită, vorba poetului.

Este o adevărată pagină din istoria omului în prefacerile verbului nostru „a munci". Ca în mitul lui Sisif, el s-a ridicat de la chinurile muncii la muncă. La un moment dat a munci și a lucra se apropiaseră atît de mult, încît păreau să-și poată înfrăți înțelesurile. Dar nu numai că prin obîrșia lor cuvintele erau diferite, potrivnice aproape (căci unul însemna blestem, celălalt cîștig); ci înfrățirea lor avea să fie doar de o clipă, în limba română, în ceasul anume cînd ambele cuvinte trebuiau să lupte împotriva dușmanului comun, trîndăvia. Apoi, a munci, istovit parcă de muncile întreprinse spre a scăpa de blestem, n-a mai putut ține pasul cu fratele său mai iscusit și mai adeverit de veac, cu a lucra. Biruit-au lucrarea.

Dar ce luptă frumoasă dusese a munci, spre a se ridica la demnitatea lucrării. Este o pagină din istoria omului în cîte un cuvînt — ne gîndeam — și acum vom spune: în coloanele despre „muncă" ale *Dicționarului limbii române* stă oglindită o carte mai adîncă decît *Mitul lui Sisif*. Este admirabilă, desigur, cartea lui Albert Camus, totuși noi o deținem dinainte într-o filă de dicționar, dacă știm s-o citim pe aceasta cum trebuie. Sau nu cumva astăzi citim bine dicționarele, tocmai pentru că ne-au învățat asemenea cărți ceva despre propriile noastre cuvinte?

Oricum, puțină ingratitudine nu strică; și vom spune, atunci, că, în timp ce scriitorul acela francez îl lasă totuși pe Sisif acolo unde l-a găsit și cel mult îl justifică să rămînă pe loc, „munca“ noastră se mută altundeva, singură.

De la tortură, cazná, chin, începuse și munca. „Vor merge aceia în munca veacurilor“, spune un text din secolul al XVI-lea. „I-au fost certînd cu muncă mare“, spune o *Pravilă*. Tot chin, ca și supunere a altuia la chin, exprima și verbul, la început. „Cu alte munci mari și groaznice te vor munci“ (Varlaam); sau: „L-au închis și l-au muncit“ (Neculce); sau încă, în sens de pedeapsă: „[Acela] muncește păcatele cele vremelnice cu munci veșnice.“ Iar adjectivul muncitor califică deopotrivă pe cel ce chinuiește: „Diavolul, muncitor sufletelor noastre“ și: „iadul, de veci muncitoriu și fără săvîrșit“; sau, după traducătorul din 1648: „Se mînie domnul lui și-l deade pe el muncitorilor pînă nu va plăti toată datoria.“

Sisif rămîne la plata datoriei și la pedeapsa în veci. Dar graiul românesc rafinează: dacă a munci înseamnă a fi supus chinului, verbul poate însemna și a se supune *singur* chinului. „Se munceau [pe ei înșiși] în pustie.“ Apoi, dacă verbul înseamnă a sta sub cazná, poate însemna și a sta sub frămîntare. „Pe cel lacom și gîndurile îl munceau.“ Și: „Tiran este aurul care cu mii de griji muncește inima omenească.“ Versul popular spune: „Și muncitu-s de nevoi / Ca iarba de cele oi.“ Dar atunci, să mai fie mult de aci și pînă la „a fi muncit cu gîndul“, a fi muncit de gînduri, a se preocupa intens? Te pot munci îndoiala, teama, orice, dar și conștiința. Și atunci e bine.

Iar substantivul muncă face pasul, scoțînd munca de sub blestem. Munci sînt și „durerile facerii“, și ele sînt binecuvîntate. Munca devine efort, trudă, strădanie, eventual chin încă, dar chin în vederea a ceva. S-a ieșit

din pătimirea goală; s-a trecut în pătimirea cu rost. „Cu mare muncă scoasem din limba [altora] pre limba românească“, stă scris în *Palia*. Acum munca s-a eliberat: poți munci, e drept, pentru un altul, munca poate fi blestem și chin încă, dar dacă e în vederea a ceva — nu muncă de pedeapsă, ci pedeapsă a muncii care totuși duce la produs — dacă, așadar, e activitate cu rost și nu pasivitate oarbă, munca înalță pe om și se înalță pe sine. „În deșertu munciră-se zidindu“, spune *Psaltirea*; dar se munciră și zidiră, iar acesta e alt chin decît cel al lui Sisif.

Că de aci e firesc să se treacă la ostenirea pentru o înfăptuire, la îndeplinirea unei munci, la desfășurarea liberă a unei activități, n-o mai poate spune mitul lui Sisif. Biruința lui Sisif este retorică, pe cînd biruința omului în istorie, ca și a cuvîntului în limba noastră, e mai mult decît o declamație; este faptă.

Despre strădaniile acestea urcătoare ale muncii se poate, așadar, scrie o carte mai adevărată pentru om, pe marginea unei simple pagini de dicționar. Iar frumusețea unei pagini de dicționar este că te constrînge să rămîi la înțelesuri date, în loc să speculezi liber, cum face Camus, în marginea unui mit. Totul te autoriză să spui că munca, ieșită de sub blestem, se apropie de lucrare.

Dar lucrare nu ajunge să fie. Muncii nu-i e dată autonomia lucrării. Muncești în supunere: la natură, ale cărei roade le culegi sau al cărei pămînt îl faci să rodească; la comandamentele altora, sau la înseși cerințele lucrării tale. Munca nu e lucrare, căci nu se obiectivează în realizări sigur conturate. Munca poate fi și cu semn negativ: muncești ca să refaci ce s-a stricat, dar nu „lucrezi“ făcînd așa. Lucrarea e prin sine productivă. Muncesc și necuvîntătoarele, dar nu lucrează. Firea în schimb lucrează,

nu muncește. Lucrarea e a omului și a tot ce este întocmai omului, creator.

Căci undeva lucrul și lucrarea sînt prima treaptă a creației, pe cînd munca nu e decît treapta de sub ea. Nimic nu se poate fără muncă, dar munca pot s-o îndeplinească și substituții omului, dobitoacele și, astăzi, mașinile. Omul modern nu mai vrea să muncească, vrea să lucreze. El a descoperit lucrarea, dincolo de rodirea pămîntului pe care s-o favorizeze, sau dincolo de simpla prelucrare. De aceea el a pus să muncească pentru el, astăzi, toate energiile lumii și în primul rînd fluxul electronic. „Munciți pentru noi, spune el tuturor energiilor, căci noi avem de lucru. Faceți repede adunări cu mașinile electronice, transmiteți știri și mînați-ne vehiculele dintr-o parte a lumii într-alta, ca să ne putem face mai bine lucrările."

Că sînt bune lucrările noastre, sau sînt rele? asta n-o mai știe limba. Ea își face datoria să deosebească limpede lucrurile și să spună: asta e muncă, asta e lucrare; omul acesta muncește, celălalt lucrează; poporul acesta muncește, acela lucrează. Clase muncitoare au existat întotdeauna. Cînd însă au devenit lucrătoare, au schimbat chipul istoriei.

Și mai este ceva care deosebește esențial lucrarea de muncă. În muncă te poți înstrăina și vinde pe tine însuți, pe cînd lucrarea mîinilor tale ești pînă la urmă tu. Toate lucrările, că sînt bune altora în primul ceas ori de-a dreptul ție, se întorc pînă la urmă asupra ta și-ți dau chipul tău printre oameni. Orice lucrare bine săvîrșită este cîștigul tău. Și astfel, orice lucrare bună își regăsește înțelesul originar, de a fi cîștig.

Dacă numai cuvîntul nostru de lucrare înseamnă la origine cîștig, cu atît mai rău pentru limbi. Căci așa cum s-a întîmplat la cuvintele noastre — unul, muncă, să se depărteze cît mai mult de obîrșia sa, altul, lucrare, să se

apropie cît mai mult de a lui —, așa s-au petrecut lucrurile și în istoria societății.

Poate că aceasta și era istoria românilor, la care se va fi gîndit Bălcescu: una în care un popor se ridică de la munci la lucrări. Biruit-au lucrarea asupra muncii și cîștigul în sînul lucrării.

26. A săvîrși, sfîrși, desăvîrși

Se poate face orice, dar nu se poate făuri orice, cum nu se poate săvîrși orice. Mai degrabă s-ar putea cumpli orice, dacă verbul și substantivul cumplire nu s-ar fi pierdut pînă la urmă în uitarea noastră. Și totuși, pierzîndu-se încă de timpuriu — chiar Coresi, în *Psaltirea scheiană* pe care o redă, înlocuiește la tot pasul pe cumplit cu sfîrșit —, cumplirea își lasă urmele și face ca alte vorbe să poarte în ele pe „complet". Iar, mai ales, așa pare a se întîmpla în cazul lui a săvîrși.

Făurești o sabie, făurești un plan sau poți făuri chiar o minciună. Făurești un lucru și el apare așa, gata făcut, ca un produs care s-a desprins de făuritor. Dar în felul acesta a făuri nu poate intra în joc decît atunci cînd e vorba de produse autonome. Cu a săvîrși lucrurile stau parcă altfel: cuvîntul săvîrșirii lucrătoare rămîne într-un fel solidar cu lucrarea făcută, și fie că săvîrșești o faptă neutră ori bună, fie că săvîrșești chiar o greșeală ori o nelegiuire, ai rămas prins în ele, în așa fel încît lucrul săvîrșit poate regăsi oricînd procesul săvîrșirii. Și de altfel, în timp ce a făuri trebuie întotdeauna să se obiectiveze într-un rezultat, a săvîrși poate să nu aibă rezultat: săvîrșești gestul creator, dar creația nu urmează.

De aceea săvîrșirea trebuie să-și caute capătul de drum în ea însăși, nu atît în produsul pe care îl va fi obținut. Ea se prelungește oricît, pînă ce devine *completă*, cumplită. Atunci poate lua sfîrșit; însă își scoate sfîrșitul nu din ceea ce a obținut, ci din ea însăși, din propriul ei săvîrșit. „Spune-mi, Doamne, cumplitul mieu [sfîrșitul meu] și măsura zilelor mele cîte-s“ (Coresi). Sau: „Așa va fi în cumplitul veacului“ (în sfîrșitul lui). Atît săvîrșirea mea, cît și săvîrșirea veacului și-au găsit hotarul în ele însele, așa cum și-l găsește cuvîntul, ce devine din desăvîrșit sfîrșit.

Așa fiind, cuvîntul săvîrșirii are dintru început un privilegiu față de celelalte cuvinte ale creației. Chiar și a făptui, prin care a săvîrși e cel mai lesne de înlocuit, nu include nici o sugestie de capăt al făptuirii, în măsura în care făptuirea și fapta la care s-a ajuns prin ea sînt trepte numai. „A face“, care le acoperă pe toate, tinde să exprime tot mai mult fabricația artificială, pe „fabrire“ care a dat la noi făurire. Ideea de complet nu e deci în nici unul din cuvintele creației (cu excepția lui cumplit). De aceea săvîrșirea nu ne duce numai la *sfîrșit*, în sens de complet, încheiat, săvîrșit pînă la capăt, dar și la înțelesul de *desăvîrșit*.

Aceste trei sensuri (faptă, sfîrșit și desăvîrșire) apar încă de la a săvîrși, așa încît ai putea spune că nu mai ai nevoie de „a sfîrși“ și „a desăvîrși“ decît pentru bogăția limbii. La început însă a săvîrși înseamnă numai a îndeplini, a face, a înfăptui, fără ideea de sfîrșit sau de desăvîrșire. „Că pururea zisa mea săvîrșind-o, toate ale mele moșteni-le-vei“ (Coresi). Sau mai aproape de noi: „Cu chinuri vei săvîrși călătoria ta și cu mîhnire vei muri, dacă cugetul tău nu e curat.“ Există și un proverb care spune

destul de mult: „Ciocanul fără gălăgie nici un lucru săvîrșește“ (Zanne, *Proverbe*, vol. V).

Îndeplinirea unei lucrări, pe de altă parte, poate fi și oficiere (cu sensuri pe care ni le dau fișele *Dicționarului Academiei*), adică săvîrșire de jertfă ori de slujbă. Prin extensiune, verbul poate avea drept complement o sărbătoare, un eveniment deosebit. „Cei ce săvîrșesc prea cinstită ziua ta...“ (*Mineiul*, 1776). Complementul poate fi un interval de timp mai lung, viața toată, și atunci a săvîrși înseamnă a petrece. „Viața ai săvîrșit [ai petrecut]... cu privegherile și cu scîrbele“ (același *Minei*). Dar bineînțeles că drept complement poate fi — și sfîrșește prin a fi cel mai des — un sacrilegiu, un păcat, o crimă, iar cu aceasta a săvîrși poate să se fixeze și să alcătuiască unele locuțiuni juridice („a săvîrși o infracțiune“), care pot fi utile pentru exactitatea de limbaj a cîte unui domeniu administrativ, dar sfîrșesc ele însele prin a fi o culpă față de vastul domeniu spiritual care e limba, în măsura în care confiscă pentru cîte un uz local cuvîntul și îl îngheață în acesta.

Desfășurarea interioară largă a săvîrșirii — nespus mai largă decît a lui a face sau a făuri, care se lasă repede punctate de rezultat — își cere un capăt. A săvîrși poate însemna și a termina, a sfîrși (care e însuși a săvîrși). „Ce am început nu putui săvîrși“, zice Varlaam. „Și-au săvîrșit viața“, zice Miron Costin. „Săvîrșind învățătura, se duse“, spune *Mineiul* din 1776, iar: „Cel ce de multe se apucă nici una săvîrșește“, stă scris în *Proverbele* lui Zanne, unde se vede limpede echivocul dintre a făptui și a încheia făptuirea. Dar poate tot la Coresi sună mai frumos lucrurile: „Că unii întîi în viața lor bună începătură arătară, dară apoi nu săvîrșiră așa.“ Nu e decît firesc ca de la acest sfîrșit al săvîrșirii să se treacă (mai ales cu forma

reflexivului) la înțelesul de sfîrșit al vieții: „De sabie s-au săvîrșitu“ (*Mineiul*, 1776), sau: „Se săvîrși marele împărat Alexandru“, spune *Alixăndria*. Acesta, așadar, a fost înțelesul al doilea, cel de sfîrșit.

Pentru înțelesul al treilea, de desăvîrșire — după cel de îndeplinire și sfîrșit —, exemple se întîlnesc mai mult cu forma lungă a infinitivului, cu săvîrșire. Firește că „săvîrșire“ poate păstra și el sensul de îndeplinire: „Începătura săvîrșirii lucrurilor și a omului“, spune traducătorul biblic din 1688, unde în chip izbitor începătura stă alături de cuvîntul sfîrșitului. La fel se păstrează sensul de îndeplinire în cazul executării a ceva: „Grabnic la săvîrșirea hotărîrilor sale...“ (E. Văcărescu). Dar încă de la sensul de aducere la săvîrșire poate apărea sensul de împlinire, dacă nu de desăvîrșire: „Atîtea osebite mișcări și săvîrșiri care face trupul omului“ (*Calendar*, 1814). Sau dacă grațiosul: „săvîrșirile nepotrivitului Amor“, din Anton Pann, păstrează sensul de fapt, ispravă, în schimb cu vorba lui Conachi, „a-și croi planul cu deplină săvîrșire“, ideea de perfecțiune se înscrie în însuși verbul care ar fi trebuit să fie doar calea către ea. Nimic însă nu exprimă limpede că săvîrșirea se ridică pînă la *desăvîrșire* decît locul frumos din *Pildele filosofești* (1713): „Cei ce iubesc bunătatea nu o lucrează [practică, săvîrșesc] pe ea, și cei ce o lucrează nu o fac cu căzuta săvîrșire“.

Am acoperit astfel, cu verbul a săvîrși, propria lui posteritate, sfîrșirea și desăvîrșirea. Dar nici sensul sfîrșitului, nici cel al desăvîrșitului nu pot fi cu adevărat fixate de-a binelea, în verbul ce le-a dat naștere. Poate că singură amintirea lui a cumpli, sau sentimentul cumplirii necesare, spre care trimite săvîrșirea în gîndul și vorbirea românului, explică felul cum un cuvînt al făptuirii poate

încerca să exprime şi ideea de ieşire din făptuire, şi pe cea de perfecţiune a ei.

De ce, totuşi, înlocuieşte Coresi peste tot pe *cumplit* prin *sfîrşit*? „Cumplîră-se cîntările lui David“, spune traducătorul mai vechi: „sfîrşiră-se cîntările“, spune Coresi. „Cumplimu-ne cu mînia ta“, scrie primul: „sfîrşimu-ne“, spune acesta din urmă. „Cumplitele pămîntului“, spune unul pentru marginile lui; „sfîrşitele pămîntului“, spune celălalt. Ce s-a întîmplat atunci, în veacul acela al XVI-lea, că simţul speculativ infuz limbii noastre a trebuit să aleagă, prin „nevrednicul“ Coresi, între cuvîntul latin, care ne-a revenit astăzi în limbă sub chipul lui *complet*, şi cuvîntul slav, care ne-a dat pe *sfîrşit*?

Nimic nu ne autoriză s-o ştim; dar ceva din sinea cuvintelor ne poate face s-o presupunem, în neştiutul acela unde se înfruntă şi triumfă sau cad înfrînte unele cuvinte. Latinescul „complet“ s-a stins, în limba noastră, poate pentru că nu spune nimic despre proces, despre *săvîrşire*, pentru că exprimă ceva gata încheiat, în timp ce sfîrşit are săvîrşirea în el. Poţi sfîrşi chiar şi fără să fi încheiat, adică fără ca săvîrşirea să fie întreagă, completă. Aşa sînt în realitate vieţile şi faptele noastre, săvîrşiri ce la un moment dat se curmă pur şi simplu. Capătul meu de drum poate fi expresia împlinirii, dar şi a neîmplinirii mele. Ştiu eu dacă a fost ceva complet? Dar este ceva săvîrşit, din care nu mă mai pot retrage.

Cuvîntul „complet“ e prea sigur de el, ca multe cuvinte de origine latină, prea categoric. Conturul pe care-l trage are în el ceva de rigoarea termenului juridic, geometric, sau oricărui demers bine dus pînă la capăt. Poate că de aceea „complet“-ul acesta, care e atît de desăvîrşit, a fost lăsat de limba noastră să se aplice, pînă la urmă, la cele ce *întrec* măsura omului şi chiar măsura proprie, nu la

cele care doar încearcă să-și dea măsura și rămîn statornic *sub* ea; căci nimic bun nu-și dă „complet“ măsura, în noi și sub ochii noștri. Cumplit în schimb e gerul, ca și înfrîngerea, întunericul, cumplite sînt vremile de care vorbește cronicarul. Cumplită e pedeapsa, pînă și a iubitei: „Dare-ar, bade, Dumnezeu / Să fie pe gîndul meu, / Să te-ajungă *dor cumplit*, / Să lași lingura pe blid.“

Cumplit a rămas, așadar, să exprime excesul, pe cînd sfîrșitul e sub măsura lucrurilor, înăuntrul ei. Nu poți spune că ai cumplit o faptă, un gînd, o ispravă: le-ai sfîrșit, săvîrșit. Și de aceea săvîrșitele omului sînt *sfîrșitele* lui. În limba noastră veche se spunea „sfîrșite“ — alături de alte pluraluri cu forma aceasta feminină în loc de „uri“, cum arată Densusianu cu mai multe exemple de substantive — și cu sfîrșitele se face mai vădit decît cu sfîrșitul, că încheiere nu este. Chiar și sfîrșiturile, în care s-a uitat săvîrșirea, nu reprezintă o limită venită din afară, ci dinăuntru. Dar este parcă în „sfîrșite“ ceva ce lipsește în sfîrșituri: o *suspendare*, nu o limită.

Oricum ar fi, o sfîrșită sau un sfîrșit, faptul că termenul sfîrșirii nu înseamnă și împlinire necesară îl poate dovedi nevoia de a da alt derivat, *desăvîrșire*, care să indice abia el împlinirea. Dincolo de cumplire nu mai era nimic; dincolo de sfîrșit, sau mai presus de el, este desăvîrșirea. Ce este aceasta, o indică undeva, într-una din fișele *Dicționarului Academiei*, unul din primii lui redactori, probabil Sextil Pușcariu: „La origine — scrie el —, desăvîrșit era o locuțiune adverbială compusă din propoziția de, cu înțelesul « pînă la » (ca în de ajuns) și substantivul verbal săvîrșit, sfîrșit, fine; ideea de « pînă la sfîrșit » devine: « cu totul, pe deplin ».“ Iar filologul adaugă: „În limba veche *desăvîrșit* este de cele mai multe ori încă adverb și deci invariabil.“ Abia apoi va deveni adjectiv,

se va ridica la treapta de substantiv și va ajunge prin a fi și verb.

Ce greu cresc la viață cuvintele acestea, pe care le avem gata făcute la dispoziția noastră. Săvîrșirea, luată cu împrumut de la alții, a odrăslit la noi — cum se spunea în limba veche — cuvinte, care sînt trepte noi de gînd, ca tot atîtea confirmări și dezmințiri ale gîndului părinte. Iar de cele mai multe ori părintele e dezmințit de posteritatea sa.

„Stă dar cuvîntul cel vechi ca un temei neclintit", spunea Miron Costin. Cum să accepți însă vorba aceasta, cînd de obicei cuvîntul cel vechi se clintește din loc, se tot dezminte și arată tocmai cum nu rămîne neclintit? Dar în cîte o familie de cuvinte amintirea părintelui răzbate prin toate înțelesurile mai noi, iar acestea sînt poate cuvintele cele mai grăitoare gîndului.

Era plin de tîlc să vezi în „sfîrșit", săvîrșirea, iar acum e la fel de grăitor s-o întîlnești în „desăvîrșire". Desăvîrșită e de obicei forma plină, definitivă; desăvîrșite sînt împlinirea, deplinătatea. „Omul, cea mai cinstită și *desăvîrșită* zidire", scrie Calendarul din 1814. Dar dacă omul e modelul desăvîrșirii, tot el va fi și cel al nedesăvîrșirii, o știm bine.

Atunci înțelegi cum s-a putut vorbi, în limba noastră, de „luptele cele desăvîrșite" ale celui ce se pune pe sine la încercare. Desăvîrșit poate fi și ceea ce e în curs de săvîrșire. Căci la om totul se răstoarnă, pînă la urmă: săvîrșirea tinde să se desăvîrșească, dar mai rea este desăvîrșirea fără săvîrșire, decît ultima fără desăvîrșirea ei. Astăzi, cînd atîtea conștiințe din Occident sînt speriate de tot ce săvîrșește omul, cine știe dacă n-ar trebui să spunem, după limba noastră: răul vine de la desăvîrșirea goală, nu de la biata săvîrșire.

27. Desăvîrșire fără săvîrșire

Săvîrșirea tinde către sfîrșire, sfîrșirea către desăvîrșire, dar desăvîrșirea se întoarce la săvîrșire. Căci, într-adevăr, ce este desăvîrșirea fără săvîrșire?

Un om merge pe sîrmă: e o desăvîrșire fără săvîrșire. Ceva în ordinea vieții trebuie să fie ca în ciclul pe care-l fac și refac cuvintele românești de mai sus: trebuie să curgă sînge peste tot, așa cum circulă săvîrșirea prin tot ce s-a desprins din ea și a părut să o dea uitării. Desăvîrșirea fără săvîrșire e o nedesăvîrșire și un risc.

Este grația cuvintelor bine căzute să deschidă sau măcar să redeschidă problemele. E suficient, parcă, să spui că poate să existe desăvîrșire fără săvîrșire, ca să treci dincolo de dansatorul pe sîrmă, invocat pe toate drumurile, și să vezi că, iarăși pe toate drumurile, dar de astă dată neștiut de noi, ne pîndesc tot felul de desăvîrșiri fără săvîrșire.

Ce stranie a fost ispita desăvîrșirii, în inima omului modern, din clipa cînd el a renunțat să mai creadă în desăvîrșiri absolute! El a trebuit să ia asupra lui nu numai încercarea desăvîrșirii proprii — unde nu încape primejdie de-a reuși, ci doar strădania „ca să nu greșească fieștecine marginea și săvîrșitulŭ acela spre carele-i făcut“, după vorba bunului Varlaam —, dar a trebuit să preia și răspunderea lucrurilor, pe care le avem acum în liberă stăpînire. Iar ca orice stăpîn adevărat, le-a pus la treabă. El a trecut asupra lucrurilor și mecanismelor o bună parte din săvîrșirea sa; iar cum lucrurile și mecanismele nu pot împlini sarcina omului *decît* dacă sînt desăvîrșite — căci ele n-au voie să greșească, așa cum are voie omul —, atunci ceva de ordinul desăvîrșirii a apărut în lumea aproximativă a omului. Este tehnica. S-a spus că impasul omului occidental se datorează faptului că progresele lui morale

nu sînt la înălțimea celor tehnice. Dar nu numai un lucru atît de îndepărtat tehnicii ca natura morală este în joc, ci natura activă a omului, care riscă uneori să nu mai fie activă.

Cu mecanisme pe care nu le mai cunoști și care sînt sortite să te solicite din ce în ce mai puțin, slujindu-te totdeodată din ce în ce mai mult, poți cădea în plictisul acelora, bătrîni și tineri, din societățile de consum, care se supără pe reușitele veacului. Le-ai dori să aibă parte de mecanisme ușor imperfecte, de pildă de automobilele acelea de la începutul veacului, care erau în pană la tot pasul, cerînd ingeniozitate și efort spre a fi reparate, și care te făceau să te oprești în locurile cele mai neașteptate, cu sorții ca, într-o clipă de odihnă pe marginea șanțului, să vezi un cărăbuș, să te minunezi de organizarea unui scaiete sau altă dată să cauți, spre a răci motorul, apă la prima fîntînă, unde întîlneai poate o fată frumoasă și basmul din lumea satului. Dar pentru că nu se poate merge îndărăt, iar scaieții și cărăbușii trebuie să dispară din orizontul nostru, ca și basmele, ne rămîne să înfrîngem monotonia din afară cu o bogăție sporită înăuntru, în vederea căreia omului îi trebuie un dram de inventivitate și poezie, adică un plus de săvîrșire lăuntrică.

Pe măsură ce înfrînge dezordinea naturii, cu mecanisme desăvîrșite, omul e dator cu bogăție înăuntru. Poate că educatorii de astăzi ar trebui să pună accentul — cum s-a și cerut, de altfel, — pe săvîrșirea lăuntrică și trezirea spontaneității intelectuale, mai degrabă decît pe desăvîrșire. Oamenii tineri, ca și cei maturi în definitiv, aflați astăzi în fața unor sisteme de cunoștințe, desăvîrșite la prima vedere, sînt ca în fața produselor tehnicii: nu mai știu ce să aleagă, nici că au dreptul să prefere și să aleagă. „Cette horrible masse des livres qui va toujours en

s'augmentant!" exclama încă de acum trei secole Leibniz. Și totuși, pe scara umanității, tocmai acest lucru este cuceritor și ar putea fi însuflețitor pentru individ, faptul că desăvîrșirea nu e decît aparentă și că îndărătul ei este un neîncetat proces de săvîrșire, adesea necontrolat, fantezist, poetic. În acest sens, poate cel mai *uman* spectacol în zilele noastre îl dau matematicile, care au reușit, prin intermediul științelor particulare și al tehnicii, să pună oarecum în ordine lumea, au reușit s-o grădinărească, dar ele înseIe au intrat — dacă trebuie să crezi pe matematicieni — într-o admirabilă junglă. Ceea ce aduce rigoarea cea mai mare în afară, păstrează o supremă libertate înăuntru.

Numai că stilul desăvîrșirii a devenit dominant în zilele civilizației tehnice. Și atunci omului i se poate întîmpla să asiste și la acele desăvîrșiri fără săvîrșire. Tehnicismul culturii a făcut, de altfel, să primeze execuția pură, virtuozitatea și regia. Prin ele se validează o artă care-și face un titlu din a nu mai solicita, una în care pînă și „urîtul" — în sens larg, românesc, de plictis metafizic — să fie un izvor de artă, dacă e bine regizat. Îți amintești, în schimb, că Shakespeare poate cuceri și în jocul unei trupe de amatori. Probabil pentru că în el partea de săvîrșire este mai mare.

Atît de bine sînt știute și spuse lucrurile acestea, încît am și uitat de ele. Dar este o neașteptată virtute în cîteva cuvinte românești de-a reîmprospăta problemele. Cu jocul de cuvinte al desăvîrșirii fără săvîrșire îți reapar înainte straniile nesiguranțe ale unei civilizații, care aduce în fapt siguranța și stăpînirea. Dar sub același risc pe care-l înfruntă astăzi civilizația tehnică stătea în definitiv și cultura mai veche. O cultură care era sortită să „cultive", și care prin filozofie își propunea să dea sensuri de viață

modelatoare oamenilor, se vedea adesea ieșită din rostul ei, pentru că partea de desăvîrșire sau aspirația către acestea covîrșeau săvîrșirea.

În timp ce acum dezbaterea privește omul, în trecut dezbaterea se purta asupra forțelor impersonale de dincolo de om și a desăvîrșirilor. Din pendularea aceasta între desăvîrșire și săvîrșire au izvorît cîteva, poate principale, încleștări ale lumii trecute, avînd în miezul lor Reforma.

La noi e mai simplu. Întocmai Moșului din *Arca lui Noe* a lui Blaga, care nu e desăvîrșit, desăvîrșire fără săvîrșire nu este pe nici un plan, după gîndul nostru. Un singur lucru știm, că toate se îndreaptă *către* sau se mișcă *întru* desăvîrșire.

28. Spre și depărtările

Poate că termenii mai sugestivi ai creației nu sînt întotdeauna cei ai plăsmuirii, făptuirii, săvîrșirii, ci sînt uneori cei ai deschiderii către creație, simple prepoziții ca „spre“ și „către“, sau mai ales „întru“.

Spre vine de la „supra“; către vine de la „contra“. Era, dacă nu ceva static, în orice caz ceva încordat în prepozițiile acestea latine. La noi cuvintele s-au destins, s-au îmblînzit și s-au așternut pe drum. Către ce mergi? Spre ce te îndrepți? Este în ele un fel de:

Așterne-te drumului
Ca și iarba cîmpului
La bătaia vîntului.

Orice accent de întrecere, superare (care a dat la noi pe „supărare“) în cazul lui spre, sau de adversitate, la către,

s-au stins. Nu mai e vorba decît de mișcare orientată. E drept că și în alte limbi s-a putut întîmpla așa: versus a dat în franceză „vers“, iar în limba germană „gegen“ a devenit și el către. Pace și drumeție sînt peste tot pe lume. Să le vedem însă pe ale noastre:

De ce mă întristează
Că valurile mor,
Cînd altele urmează,
Rotind în urma lor...

Și n-o spun numai două prepoziții și Eminescu.

Dar, cu tot prestigiul poeziei meditative culte, este ceva care te nemulțumește într-o asemenea viziune pe bază de undă: simți în ea o săvîrșire fără desăvîrșire, după modelul firii însăși cea fără de sfîrșit. De aceea pe Eminescu îl întristează spectacolul. Că valurile mor? Îl întristează poate tocmai, ca în partea a doua a strofei, că „altele urmează“ la fel cu cele dintîi și că tot ce e val ca valul trece, pentru că nu e decît val, chip de o clipă, închipuire parcă, și nu întruchipare. Nu cumva cele două prepoziții, cu povestea lor semantică, spun mai multe despre meditația românească asupra lumii decît reflexiunea noastră cultă? Iată gîndul provocator ce ne vine o clipă înainte: că în prepozițiile „spre“ și „către“ este înscrisă o mișcare către ceva, una spre întruchipări, pe cînd în gîndirea noastră cultă stă doar înțelepciunea constatării că totul e într-o săvîrșire fără desăvîrșire.

Ne întoarcem iarăși cu gîndul la acea răscolitoare *Carte a Oltului*. Nimeni nu s-ar gîndi să scrie o „Carte a lui Către“, o „Carte a lui Spre“. Totuși, ar fi în acestea o tainică înfrățire cu prima, și ele sînt prefigurate undeva, în niște fișe de dicționar, pe care cititorul obișnuit din noi le citește ca simple fișe. În realitate, dacă se poate citi

în cursul unei ape, se poate citi la fel de bine în curgerea și decurgerea cîte unui cuvînt; ba chiar, de la un moment dat, cultura îți apare mai adevărată în cărțile ei nescrise. Și de altfel, de ce s-ar scrie atîtea cărți, dacă nu spre a ne învăța să citim în materialul brut al lumii și să ne eliberăm astfel de cartea scrisă?

„Cartea lui Spre“ ar trebui să înceapă cu greutățile cuvîntului de-a se desprinde din strînsoarea lui „supra“, într-un fel de-a evada din închisoarea acestuia. Căci, la început, spre înseamnă și în limba noastră: deasupra, pe, peste. „Tot omulŭ carele va să zidească ceva [...] întîiŭ pune temelie vîrtoasă și așa spre ea zidește toate cîte va.“ (1644). Nu numai temelia e vîrtoasă, ci și „spre“ e zidit aci, pe această temelie, și rămîne legat de ea pentru toate cîte va, cum spune sugestiv citatul pentru ceea ce va face omul. „Spre“ n-are încă mișcare în el, și cînd Coresi scrie: „Zise gloatelor să se așeze spre iarbă“, sau cînd *Codicele voronețean* spune: „Căzu spre el toată gloata și-și puseră mîinile spre însu [peste el]“, îți dai seama iarăși că și prepoziția spre a fost prinsă, nu doar cel peste care căzu gloata.

Dar nu toate peste care cade sau se pune ceva sînt stătătoare, și „spre“ începe să se miște, dacă nu de la sine, măcar prin mișcarea celor pe care se fixează. „Zbură spre arepile vîntului“ stă scris în *Psaltirea scheiană*, unde spre rămîne pe aripi, dar fîlfîie o dată cu ele. În *Cuvintele din bătrîni* este un loc frumos: „Face-te-voi, Doamnă, împărăteasă spre toate casele mele.“ Este limpede că spre înseamnă și aci „peste“ și că nu poate fi vorba, cu casele, de lucruri mișcătoare. Dar casele omului sînt și cele care se vor zidi, „case“ pot însemna și rosturi, așa încît „spre“ începe să plutească în văzduh o dată cu lucrurile.

E ca și cum „spre“ ar fi și mai departe în sclavia lui supra, dar ar înregistra un zvon de libertate prin nedeterminarea lucrurilor „asupra“ cărora se așază. Și într-adevăr, cu o a doua nuanță, fișele *Dicționarului* indică pentru spre un sens de suprapunere, „dar pe o suprafață mai mare“. „Au zăbovit spre acele părți“, spune o Cronică, și cum părțile sînt întinse, „spre“ intră și el în destindere. În: „pulbere vărsînd spre văzduh“, din *Codicele voronețean*, spre indică o adevărată risipire, față de localizarea precisă pe care o reda la început. (E chiar un început de libertate față de supra: să verși ceva de jos în sus…) Și cînd *Mineiul* din 1776 spune: „Să-i mute spre lăcașurile cele de colo“, prepoziția „spre“ n-ar putea să indice nici măcar un loc nedeterminat ca văzduhul, ci nicăieriul lumii de apoi.

Într-un fel, „spre“ a plecat în lume, cu amintirea lui „supra“, doar. Și atunci se petrece ca și o ultimă încercare a lui supra de-a ieși la lumină, de-a triumfa în „spre“. Dacă nu l-a putut fixa și stăpîni pe acesta din urmă, atunci supra îl face măcar să stăpînească el pe alții, să „asu-prească“, să domnească. „Să facem omul […] să domnească spre peștii mării și spre toți viermii ce se trag din pămînt“ (*Palia*, 1581). Spre este încă pecetluit de supra, numai că are joc liber să domnească peste cine-i place. Și fiindcă printre viermii ce se trag din pămînt sînt și oamenii, omul își întinde aria domniei asupră-le și reușește să împărățească spre ei, cum spune Coresi, și spre multe altele decît îi fuseseră prescrise — la fel cum face „spre“.

Un fir subțire mai leagă acum pe spre de părintele său, supra. Cu o nouă nuanță — vin să spună notele din *Dicționar*, introducînd alt grup de citate — în prepoziția „spre“ începe să predomine ideea de direcție. Din fixarea inițială, tot ce rămîne e contactul cu un plan de realitate

ori altul. „Că soarele strălucește cum spre cei direpți, așea și spre cei nedirepți“ (Varlaam). Însă cei drepți și cu cei nedrepți sînt toți. Contactul devine tot mai secundar, termenul asupra căruia trebuie să se fixeze mișcarea își pierde identitatea și mișcarea lui „spre“ rămîne goală, cu singurul sens de direcție.

Cuvîntul s-a liberat, în sfîrșit. E ca un fiu rătăcitor care poate pleca oriunde-i place. În „cătai spre dînsul“, de pildă, nu mai e nici un fel de asuprire și nici o amintire de așezare asupra. Acum poți spune: spre afară, spre mai sus, spre acolo, spre bine, spre rău, spre nicăieri. „Acestea toate spre pierdere duc omul și-l surpă“ (Coresi). Prepoziția își lărgește și mai mult folosința, devine un „morfem al complementului de timp“, și, din cuvîntul cel sigur, inițial, ajunge o simplă aproximație (spre ziuă, mai spre iarnă), așa cum devine o expresie modală (pe punctul de a: spre plecare), una instrumentală, însemnînd: în schimbul, prin, ca în: „Va schimba plîngerea spre bucurie“ (Coresi), sau așa cum exprimă la voie pe despre, pentru, contra, în chip de... Acum „spre“ spune orice și se dizolvă în propriile lui libertăți, cu-adevărat ca fiul rătăcitor al lui „supra“.

Din această disoluție a înțelesurilor sale îl va scoate ceva? Poate înrudirea cu „către“, care rămîne mai lipit de lucruri, plin de amintirea lui contra cum este. Poate apropierea cu „întru“, care preia și salvează, în limba noastră, atîtea demersuri ce nu-și găsesc ținta. Sau poate îl salvează propria lui vocație de-a fi și „morfem al complementului circumstanțial de scop“, adică de-a trimite spre ceva. Căci după cum spunea versul:

Mîndra-naltă și subțire
E făcută spre iubire.

29. Către și apropierile

Ni se pare, în chip obișnuit, că spunem același lucru cu spre și către. Dacă însă în: „Grăim, Doamnă, către tine" înlocuim pe către prin spre — sau prin înspre, ca să păstrăm ritmul — atunci s-a pierdut ceva. Despre acest ceva și despre asemenea nuanțe de gîndire, disparente ca umbra unui vis, trebuie să dea socoteală cultura umanistă. Dacă nu poate, atunci ea merită să fie înghițită de gîndirea științifică.

„Spre" era lipit de lucruri, cu primul său sens provenit din super, supra. Dar el s-a dezlipit de lucruri și a plecat în larg. La rîndul său, „către" era oarecum departe de lucruri și doar întors cu fața spre ele, cum vroia latinescul „contra", din care derivă; dar s-a apropiat de ele — întîi prin atracția adversității, căci este și în adversitate una, apoi prin deschiderea către — și a sfîrșit prin a ajunge „față către față" (unde iarăși nu poți spune: spre față). Dacă e o mișcare în ele, spre vine parcă de sus în jos, sau în orice caz de la distanță, pe cînd către vine de jos în sus și din apropiere. De altfel, și unul și altul și-au schimbat înțelesurile, s-au educat, au primit buna pedepsire a încercărilor la care au fost supuși; dar spre a fost pedepsit cu libertatea, pe cînd către s-a educat înspre supunere.

Toate acestea se pot citi așa, ca niște *Vieți paralele* de Plutarh, în cîteva simple coloane și fișe de dicționar. Dacă pentru „spre" fișele sînt încă inedite (căci ne îndreptăm *spre sfîrșitul Dicționarului Academiei*, de la litera *m* unde sîntem, dar încă n-am ajuns *către* sfîrșitul lui), coloanele lui „către" așteaptă de pe acum pe oricine să le citească, în aparenta lor uscăciune, îndărătul căreia este o istorisire vie.

Căci iată ce legat, ca tot ce e viu, ne înfățișează lucrurile filologul acela învățat, care a adunat de peste tot, din cărți vechi și spuse uitate, mădularele risipite ale cuvîntului. La început, spune el, „către“ — de la contra, cu fața întoarsă spre — arată o simplă poziție, un raport, o așezare față de ceva; apoi el iese din așezare, indică direcția spre, fie cu o intenție dușmănoasă, fie cu una indiferentă; iar din sensul de mișcare în direcția unui lucru, se poate ivi sensul final al lui către, de mișcare spre o țintă; mișcarea aceasta devine apropiere de țintă, pentru ca apropierea să încerce a fi o alipire de lucru, sau să rămînă o aproximare a lui, o căutare în proximitatea lui.

Ce e impresionant, în desfășurarea aceasta a sensurilor lui către, este începutul, din care totul decurge apoi în chip riguros. Începutul îl dă, așadar, „contra“ din latină, și sensul lui originar, care nu e doar de adversitate, spune dicționarul, ci este „cu fața întoarsă spre“. Abia apoi din acest sens derivă, prin înfruntarea prea deasă a dușmanului, și deci prin obligația de-a sta „cu fața întoarsă la dușman“, sensul obișnuit al lui contra, de împotrivire. Dar atunci totul se explică: starea, mișcarea, apropierea, aproximarea, alipirea. Căci într-adevăr, ce se întîmplă în acest „cu fața întoarsă către ceva“? Se întîmplă că, în indiferența omului față de lucruri sau a lucrurilor între ele, ceva ori cineva se întoarce spre un lucru *anumit*. Această simplă oglindire a lui, fixare a lui, poate fi o intrare în rezonanță cu el. Sau poate cîmpul lui de atracție începe să se manifeste asupra celui întors spre el. Pentru om, pentru lucruri, pentru fluizii materiei, o potrivită așezare înseamnă astfel prilejul unei fascinații. Dacă îți oprești privirea asupra a ceva, riști să cazi sub vrajă.

În primul moment, în limba latină încă, acest „contra“ exprimă, într-un fel, fascinația lucrurilor către care ți-ai

întors fața. Cu așezarea față de lucruri se deschide și la noi cariera lui către, care înseamnă a sta în față, a sta față de, cu privirea la. „Să fiți îndrăzneți către chinuri", față de chinuri, spune un text vechi. Exercită și chinurile o fascinație? Firește, căci din clipa în care ți-ai întors fața către ele, nu te mai lasă liber pentru altceva, așa cum nu te lasă nici dușmanul. Și de altfel, nu te lupți cu oricine; dușmanul e un ales, e ca și o mireasă, iar Darwin spune că se dușmănesc cel mai mult și își fac cel mai mare rău, pînă la exterminare, tocmai exemplarele din aceeași specie, așadar cele întoarse unul cu fața către celălalt.

Către devine cu adevărat și în chip firesc „contra" și în limba noastră. „Cine nu e către noi, cu noi iaste" (Coresi). Sau: „Răzvrătit către cer", al lui Bălcescu. Dar sensul de dușmănie din către e doar unul dintre cele cu putință sub atracția lucrurilor. Dacă te-ai întors cu fața către ele, dacă ai început apoi să te miști către ele, ai multe alte căi înspre ele decît cele ale dușmăniei. „Să nu-mi scap pașii către pierzare", spune Coresi, iar aceasta înseamnă că poate să și-i îndrumeze și către bine. Și apoi, dincolo de rău și bine, orice întoarcere spre ceva, că e a ochilor („a căta către cer"), sau că e a inimii („către tine mi-i nădejdea"), sau că e demersul exprimat de un simplu verb de acțiune ca a scrie, a răspunde, a zice („grăia către ei"), orice întoarcere și demers vin să îmbogățească paleta de culori a lui către.

Aici, în călătoria de la ceva la altceva, se petrece întîlnirea lui către cu spre. Cuvintele își confundă înțelesurile pe drum și par a fi expresia drumeției, a itineranței, sau, și mai puțin, par a fi un simplu indicator de drum: spre Roma, către Roma. În matematici, spre și către ar deveni vectori, atîta tot. Dar spiritul limbii mai are nevoie de ele, și dacă pe spre, care s-a desprins de orice încleștare, îl lasă

în plină itineranță, în schimb pe către îl apropie de lucrurile a căror fascinație o resimte și-l face să spună: „Frica trebuie să se giudece [...] după apropierea către adevăr", unde iarăși nu vei putea spune: apropiere spre adevăr.

Acum către poate fi trimis pînă la alipirea de lucruri. Cînd Nicolaie Costin spune: „Cuprinzînd țara Ardealului iar către sine", el pune, în această folosire a lui către, dincolo de orice sens al contextului, un gînd de apropiere mai grăitor decît comentariul cu putință. Iar cînd Varlaam spune: „Adunăm păcate cătră păcate, cît măsură n-au", nimic decît către nu putea exprima această lentă sau precipitată acumulare de abateri, care este pentru marele întristat viața omului.

Dar ai spune, împreună cu el, că numai păcat către păcat se sudează bine, pe cînd cele bune se alătură, fără ca întotdeauna să se contopească; iar atunci „către" rămîne să exprime apropierea fără alipire, fără contopirea rîvnită, acea distanțat-apropiată întîlnire din „față către față" sau din „grăim, Doamnă, către tine" („că ne ești așa departe..."). Un sens de supunere rămîne în orice caz în „către", care, în deosebire de „spre", ajunge la țintă, dar n-o întîlnește nici el cu adevărat.

Toată această petrecere de sensuri ale lui către ar putea figura în definitiv și la „contra", păstrat în limbile romanice. În limba franceză, cel puțin, „contre" pare a acoperi mai tot registrul cuvîntului nostru (ba cu „contre le mur", lipit de perete, sau „contre ton coeur", pare a putea exprima și alipirea finală). Dar dacă e așa, cu atît mai sugestiv este că în limba noastră, unde latina cultă nu și-a mai exercitat dominația, evoluția sensurilor a fost aceeași ca în limbile unde latinescul „contra" a putut controla tot timpul destinul semantic al prepoziției corespunzătoare.

Iar la noi s-a mai întîmplat ceva: „către", care n-a putut fi trimis pînă la cufundarea în lucruri sau la alipirea de ele, a păstrat astfel în el ceva bun, ca și „spre", anume mișcarea. Cum să faci într-adevăr, spre a putea atinge o țintă fără să te oprești la ea, fără să te săvîrșești în ea? Nici spre, nici către nu o spun. Dar o altă prepoziție de-a noastră, care le preia pe amîndouă — așa cum preia și trece pe registrul ei aproape toate celelalte prepoziții ale limbii noastre —, va ști s-o spună. Este *întru*, în care și spre și către se regăsesc, devin active și apoi se pierd, spre a lăsa loc întru-chipărilor spre care tindeau ele.

30. Întru și stihiile

În manualele de învățat limbi străine, la capitolul prepozițiilor, se folosesc uneori ilustrații, pentru o mai sigură fixare a înțelesului. Astfel pentru *pe* ți se arată un obiect pe masă; pentru *sub*, o pisică sub masă; la fel pentru lîngă, în, de la, către, la, cu sau fără. Ne întrebăm cum s-ar putea figura prepoziția noastră „întru". Din fericire pentru marile limbi străine, ele n-au a-și pune o asemenea problemă. În schimb, nouă, privilegiul de a poseda o asemenea prepoziție ne creează obligația de-a o și gîndi.

Cum să reprezinți pe „întru"? Între situațiile (de cele mai multe ori spațiale și tocmai de aceea reprezentabile) pe care le denumesc prepozițiile, situația pe care limba noastră o sugerează cu întru are ceva inedit. S-ar putea găsi totuși, dacă nu ilustrări, cel puțin exemplificări. Iată una ce se întîlnește în cartea a IV-a, cap. CLXXIII al *Istoriilor* lui Herodot, unde ni se vorbește despre populațiile Africii de Nord, între alții de așa-numiții psyllii.

„Aceștia, spunea Herodot, au fost nimiciți în următoarele împrejurări. Vîntul de miază-zi bătînd întruna le-a secat apa din zăcători... Oamenii, sfătuindu-se între ei, *porniră la război împotriva vîntului* și, cînd au ajuns în mijlocul nisipurilor, vîntul de miază-zi, începînd să sufle mai tare, i-a îngropat în nisip."

Ai sentimentul că oamenii aceștia, fără să-și dea seama, duceau pînă la ultimele consecințe pe „întru". Ei porniseră contra vîntului, dar în realitate se mișcau *întru* el; căci întru înseamnă și a fi în, și a merge către, este „de la", dar și „contra", este „cu", dar și „fără", adunînd în el mai toate prepozițiile și demersurile la un loc.

S-ar mai putea ilustra aceeași situație denumită de „întru" cu relatarea lui Lévi-Strauss din *Tropice triste* (trad. rom., p. 242), despre populația bororo din centrul Braziliei. Cînd moare cineva din sînul populației, natura e socotită datoare omului. Se pornește atunci și aci „o expediție împotriva naturii", care nu se încheie decît cu uciderea unui vînat mare, de preferință un jaguar. Dar aceeași natură împotriva căreia se pornea era aceea întru care trăiau și mureau pedepsitorii ei. Așadar, cei din populația bororo, altminteri mai moderați decît primii — căci nu mergeau chiar pînă la izvoarele vîntului și ale naturii, ci se mulțumeau cu un substitut al ei — realizau încă mai deplin pe *întru*: ei, existînd în elementul naturii, întru ea, încercau să se ridice deasupra ei, ca și cum „întru" trebuie trimis pînă la pragurile sale.

Nu întîmplător am putut ilustra pe întru cu demersuri ale populațiilor primitive. Este ceva primitiv, în sens bun, în prepoziția noastră, e ceva originar. Un viețuitor există în elementul apei, întru ea; un altul este și se mișcă întru aer. Aidoma lor, primitivii aceia se mișcau sub imperiul elementului în care trăiau și de care deveneau conștienți

doar într-un ceas al lor. Dar elementele acestea, „stihiile", cum le spunea limba după cuvîntul grec de „element", sînt tocmai elementul în care operează „întru", cu întreagă bogăția sensurilor lui de stări și mișcări. La o lume de stihii, așadar, în sensul bun, neutru, de „ale lumii stihii patru" trebuie să te ridici, spre a înțelege pe întru.

Iar „întru" acesta, împlîntat în primitivitate și în originar, devine totdeodată și ce este mai rafinat în straniul univers de relații al prepozițiilor. Lumea modernă, care a știut atît de bine să regăsească arta primitivă, culturile primitive, cu miturile și semnificațiile lor, sau gîndirea primitivă, lumea aceasta în care Heisenberg nu se sfiește să invoce pe presocratici sau Brâncuși să se încline în fața artei cioplitorilor de lemn, are nevoie de o prepoziție *primitivă*. Există situații pe care prepozițiile subtile și exacte ale limbilor moderne nu le cuprind, așa cum există legături (dincolo de: și, sau, dacă așa..., atunci) pe care logica matematică nu le poate absorbi în formalismul ei. Există stihii în viața civilizației, și poate mai ales în ea, după cum sînt stihii în cunoaștere, în această cunoaștere care a ajuns astăzi să fie una de „cîmpuri", iar nu de lucruri identificabile. Întru exprimă o situație de viață și una de gîndire, după cum exprimă în chip hotărîtor o situație de creație.

Trăim, oare, printre lucruri și oameni ? Dar trăim mai degrabă printre „elemente". Un lucru din aria vieții tale, ca și un om, îți sînt elemente. Nu numai că pruncul nu-și vede mama, ci vede maternitatea, ca o lume învăluitoare, dar și în anii mai tîrzii, cînd crezi că ai intrat în independență de elementele învăluitoare, te prinzi în altele și nu le vezi sau cauți decît pe ele. Nu-ți vezi prietenul, ci percepi, zărindu-l, elementul prieteniei, care te învăluie dinainte chiar de-a ști că el este. Așa cum trăiești

într-un element al aerului şi al miresmelor, al căldurii, sau al sănătăţii, trăieşti în elementul dragostei sau al urii, al alianţei sau asupririi, al favorizării sau strivirii sorţilor tăi de împlinire. Ca în romanele lui Balzac, unde un om nu era om, ci creditul posibil sau patronul posibil, un om poate fi un cîmp şi o stihie, purtînd în el, din clipa cînd apare, mai mult decît este — dacă nu cumva trebuie spus mai puţin. Îţi e greu să vezi la început într-un arbore altceva decît înverzirea sau uscăciunea; să vezi firul de iarbă ca fir de iarbă şi oamenii ca oameni. „Te uiţi" la lucruri doar cînd uiţi de ce-ţi sînt ele.

Trăim întru aceste elemente. Nici o altă prepoziţie nu exprimă o asemenea situaţie de viaţă, care e deopotrivă primitivă şi rafinată. Căci dacă viaţa socială şi cultura te scot din stihiile începutului, ele te aruncă în alte elemente, cu alte orizonturi decît cele imediate, astfel încît cunoşti că un om a fost modelat de societate şi cultură, nu după lucrurile distincte pe care le-a înregistrat, ci după lucrurile şi oamenii pe care i-a dizolvat în elementul şi orizontul său cel nou căpătat. Nimic nu mai este ce este, pînă la urmă, ci e o mireasmă. De aceea, poate, omul tuturor rafinărilor se întoarce spre omul începuturilor, aşa cum arta abstractă de astăzi se regăseşte în arta primitivă şi omul aventurii ştiinţifice în omul stihiilor primitive, mergînd în junglă — cum au făcut cosmonauţii selenari — spre a învăţa, pare-se, cum să călătorească în tăriile văzduhului.

Cum să te îndoieşti că viaţa e *întru* ceva, iar nu numai cu, fără, pentru şi contra, în şi către, de la şi spre ceva — cînd întru le conţine pe toate? E un „toate laolaltă", în prepoziţia aceasta, făcînd poate mai cu înţeles noţiunea stranie de cîmp, peste care plutesc în ştiinţă ecuaţii abstracte şi în viaţă nedeterminări concrete. Nu numai că experienţa de viaţă, psihologică şi spirituală, ţine

întreagă de înțelesul lui *întru*, dar cunoașterea noastră, care nu mai întîlnește astăzi noutatea radicală, ci operează numai *întru* sistemul de legi sau axiome pe care și l-a prescris, pare a exprima organizat situația denumită de întru.

Iar dacă te gîndești la experimentul tehnic suprem al omului de pînă acum, care a fost proiectarea lui în Lună, nu te poți împiedica să vezi că el s-a petrecut sub semnul legăturii ombilicale cu Pămîntul, al comenzilor, corectărilor, interdicțiilor și autorizațiilor venite de pe Pămînt, ca într-o regăsire a maternității elementare și a ființării *întru* ea, în ceasul cînd omul credea că pleacă împotriva stihiilor cosmice, precum primitivul populației bororo.

În acest sens, prepoziția „întru" îți poate lămuri de ce o invenție mai neașteptată și mai semnificativă a omului modern nu este aparatul de zbor, pe care omul l-a gîndit, visat și crezut cu putință întotdeauna, ci o invenție aparent mai modestă: șenila. În acest ansamblu cu drum cu tot, în acest totul laolaltă, sau totul întru totul, care e simpla șenilă, stă prefigurată împlinirea posibilă prin tehnică și eliberarea prin ea a omului. Căci problema este să ieși dintr-*un* fel de-a fi întru și să intri în altul; să ieși din învăluirea unui element, a unei stihii, și să intri, eventual să creezi o alta. Așa s-a întîmplat în experiența spirituală a omului și probabil așa se va întîmpla și în cea a civilizației tehnice.

Dar așa se întîmplă în experiența de *creație*, și de aceea prepoziția întru redă cel mai bine „situația" ei. A crea înseamnă a scoate pe om și lucrurile dintr-un element și a-i muta într-altul, dintr-o stihie într-alta. Muți lumea, prin creație, spre și către alte întruchipări ale ei. Nu ieși *dintru* o așezare și un element, decît spre a deschide

drumul *întru* altele. E ca și cum peștii ar deveni păsări, tîrîtoarele zburătoare și fiii pămîntului ființe cosmice.

31. Întruchipare

E ceva fascinant în cuvîntul „întruchipare“: are în el și pe *chip*, și pe *întru*. E ca și cum ar exista un verb, a da chip, chipare, și verbului acestuia, ce prin el însuși spune mai mult decît a da formă, formare, i-ai prescrie să dea chip „întru“ ceva: întru cuvinte, întru piatră, întru realități sau gînduri. Ai în același timp chipul conturat și materia fără determinare în care se împlîntă chipul. Sau poate invers, ai mișcarea determinată către ceva și chipul încă neconturat, care doar acum se întruchipează. Ai chipul care prinde viață, sau viața care prinde chip: modelarea sau împlinirea. Să vedem, deci, pe chip, de o parte, pe întru, de alta. Sau, mai degrabă, să vedem pe: chip — închipuire — întruchipare.

Pe treptele mai ridicate ale naturii și vieții omenești, totul trebuie să aibă un *chip*. Într-o lume elementară cum este cea a lunii, nu sînt întruchipări, și cel mult despre astru ca întreg poți spune că e o întruchipare. Și, totuși, îi e greu gîndului să nu vadă un chip pretutindeni, adică să nu în-chipuie ceva care să poată fi măcar numit. De aceea, într-un letopiseț stă scris: „Mai înainte de mare și de pămînt și cît acopere ceriul, un chip era a firii în toată lumea, cărui chip i-au zis haos.“ Măcar un fel de-a fi era, pe vremea cînd nimic nu avea chip, iar felul acela de-a fi, în care aveau să se înscrie toate întruchipările, era un chip încă.

Primit de noi de la vecinii din Apus, „chip“ a înlocuit pe „formă“, care spunea pînă la urmă prea puțin. Formă

a rămas să dea la noi pe formosus, frumos; numai că pînă la formă și frumusețe sînt multe trepte de străbătut, multe specii de lucruri. Formă, de pildă, nu poate traduce pe specie, eidos. În schimb, *chip* se întinde peste tot registrul cuvîntului grec eidos — fără nici o influență directă, desigur —, astfel încît, în clipa cînd Cantemir traduce conceptele aristotelice de gen și specie (eidos), el spune pentru ultimul (mai inspirat decît traducem noi astăzi prin neologismul specie) pur și simplu chip.

Și într-adevăr, dacă eidos înseamnă: formă, aspect exterior, chip al feței, specie, fel — „chip", care în limba veche era mult mai întrebuințat, ne spune *Dicționarul Academiei*, acoperea cu ușurință toate aceste înțelesuri. În bogăția sa, cuvîntul nostru trece, de la înțelesul contururilor exterioare, la formele pline și de la realitățile capabile să devină prototipuri, la realități evanescente sau simple imagini, care să ducă la năluciri și închipuiri.

Chipul este la început înfățișarea unei persoane sau a unui obiect și poate fi pictură, care se zicea „chip scris", sau icoană, efigie, statuie, chip cioplit, după cum poate fi simplu desen, plan al unei clădiri sau cetăți, schiță. („Au trimis poruncă lui Duca-vodă să-i trimită chip și starea cetății Camenița.")

Dar înfățișarea nu e numai cea a contururilor, ea poate fi și a naturii lăuntrice („chip de om bun") sau a ființei întregi. „Chipul mieu luîndu-l, s-au îmbrăcat într-însul", scrie *Mineiul* din 1776, sau: „După chipul și asemănarea lui." Cu înțelesul acesta concret, chip penduleazǎ tot timpul între făptura întreagă („chip de lut"), și ceea ce e mai caracteristic în făptură, expresia feței, fața, figura: „necunoscut la chip". Așa fiind, el poate da la plural caracterele felurite („deosebitele chipuri între oameni",

spune Anton Pann), sau chiar categorii sociale caracteristice („din multe chipuri de oameni aleși"), după cum poate da expresie caracterului exemplar, prototipului. „Chip deade nouă de smerenie", spune Coresi; sau: „Să ne dea chip spre ascultare", cum spune Varlaam; și încă, după frumoasa traducere din 1776: „Ca la un chip al vieții ceii drepte [...] toți la tine venind."

Prototipul însă devine lesne simbol și imagine. Cînd un lucru se desăvîrșește, începe să se și piardă. Modelul realității trece în realitate depărtată, sau chiar în irealitate. Chipul își pierde consistența vizuală și denumește acum contururile fugitive („Chipul veacului acestuia", spune Coresi), sau devine simplu fel de-a fi: în chip de, la tot chipul, în orice chip, este vreun chip? „Ceasornicul îi un chip de drac", spune înțelepciunea populară, ușor superstițioasă. În nici un fel ceasornicul nu poartă în el conturile dracului, oricum l-ai închipui pe acesta; dar măsurarea exactă și inflexibilă a timpului, care părea să fie la discreția omului, are ceva drăcesc în ea și un chip al neîndurării.

Acum *întru* vine să se cunune cu toată bogăția înțelesurilor luate de chip. A întruchipa este o formație mai nouă, despre care dicționarele noastre nu spun decît puține lucruri. Verbul ne este dat ca venind atît de la întru și chip, cît și de la într-un și chip. În ultimul sens, ar însemna a face într-un chip, a potrivi, a împreuna, uneori chiar a împreuna anevoie. („Întruchipasem noi o casă...") Dar trebuie să fie vorba de cuvinte diferite. Aproape nimic din ultimul nu poate sta alături de frumusețea celuilalt de-a însemna: a da făptură unui lucru, a înjgheba, plăzmui, realiza. Cînd Sadoveanu vorbește de: „Visul pe care-l vedea întruchipîndu-se", nu mai e vorba de

împreunarea și anevoie potrivirea visului cu realitatea, ci de trecerea visului din elementul lui nesigur în elementul cel bun al realității.

Dar înainte de „întruchipare", spre a exprima creația, limba noastră a încercat pe „închipuire". „Au închipuit pre om din pămînt"; sau: „Te-ai închipuit în firea cea omenească." La fel de bine a închipui a putut însemna aproape tot ce era în zestrea cuvîntului de chip: a închipui era și a zugrăvi, a desena, a schița („Ea însemna și închipuia, iară meșterii zidiia"), la fel cum putea însemna chipul și asemănarea, a se face după chipul cuiva („Dragostea se închipuiește ca bețiea", spune o pravilă). Dar pînă la urmă, și tot mai mult, a închipui prelua sensul chipului de imagine, simbol și simplă plăsmuire: „Îți voroveam cu inima curată, cînd închipuiam cugetările mele a-ți hărăzi", spune îndrăgostitul dezamăgit în iluzii. Chipul mental s-a substituit celui real, lăsînd loc lui „întru" să intre în scenă.

„Întru" n-a dat mulți alți compuși în limba noastră, decît poate unii de felul lui „într-ajutorare". Dar am spune mai degrabă că n-a dat *încă* alți compuși, gîndindu-ne cît de fericită a fost formația aceasta de „întruchipare", pentru care nu găsim nici un fel de formulări sugestive în texte mai vechi, spre deosebire de atîtea alte cuvinte. Din simpla alcătuire a lui întruchipare se poate vedea cît de sigur operează întru, spre deosebire de în. Căci în timp ce acesta se pierde în formele de evanescență ale „chipului", întru strînge ca într-un orizont bine determinat realitatea acestuia. Întruchipezi, adică dai chip aievea lucrurilor.

Cu puține cuvinte ale limbii noastre sîntem încă în ceasul modelării lor. Ar trebui să fie cu aproape toate, dar prestigiul lucrului spus îngrădește adesea spusa. Cu-

vinte ca întruchipare, în schimb, pot fi modelate mai departe.

Ce spune într-adevăr întruchiparea și ce *poate* spune? Trei lucruri:

a primi chip;
a prinde chip;
a da chip.

În primul înțeles, de a primi chip, termenul pare unul al pasivității. Spui „omul acesta e întruchiparea blîndeții", de parcă s-ar fi pus o pecetie pe el sau s-ar reedita cu el un prototip. Dar e un sens îngrădit, care nu rezistă decît metaforic, căci altminteri ar presupune existența unor chipuri obiective, ce s-ar realiza pe sine în materia lumii. Cum să le accepți?

„Întruchipare" însă nu vorbește doar despre ceea ce a primit un chip, ci și despre ce *prinde* unul. O întruchipare *se face*, nu numai este, și bucuria gîndului care folosește acest cuvînt este de-a denumi cu el noutățile lumii, nu prototipurile ei veșnice. Lumea prinde chip tot timpul, și întruchipări noi vin să-și facă loc în cuprinsul ei. Dinainte de-a te gîndi la întruchipările creației conștiente, ar însemna să nedreptățești firea toată și istoria toată dacă n-ai vedea cum prind viață chipuri inedite și cum se primenește totul, cu alte și alte întruchipări. Că orice întruchipare este a ceva? Dar este, acum, a ceva ce n-a fost niciodată pe lume. Și ea face chipul, nu chipul o face pe ea.

Rămîne al treilea sens, cel al întruchipărilor creației, unde întruchipare înseamnă a *da* chip. Cum să restrîngi termenul la sensul lui de pasivitate, cînd cultura și civilizația nu fac decît să concureze starea civilă și starea naturală, cu tot ce a știut omul să pună pe lume? Întruchipările creației spun atît de mult, încît nici vorbă să mai

reediteze chipuri date: pun în joc chipurile închipuite. Și limba noastră spune atunci un lucru de toată frumusețea, cînd trece de la chip la închipuire și abia apoi la întruchipare — ceea ce nu știm dacă s-a întîmplat în limba din care am luat pe „chip". Căci chipul real era sortit la noi să fie dezmințit de chipul ideal, cel închipuit numai, dar cuvîntul întruchipării avea să preia în lucrarea sa și pe cel văzut, și pe cel închipuit. Ce este mai adevărat, ca înțeles al său, decît că se pot întruchipa și visele, mai ales visele omului? Trebuia însă ca lumea să se piardă în închipuire — spune limba noastră în neștiuta ei filozofie — pentru ca întruchiparea înnoitoare, creatoare, să fie cu putință.

În termenul acesta, cu al cărui fel și chip de a da înfăptuirilor nume avem încă totul de făcut, creația și frumosul se întîlnesc ca în nici unul din limba noastră. Frumosul devine creație. Dacă „forma" a dat, prin formosus, frumosul înfăptuirilor firii și ale creației omenești, cu atît mai mult chip, închipuire și întruchipare pot exprima lucrarea lor. Destinul formei de a fi înlocuită la noi prin chip este și cel al frumosului de a putea fi înlocuit prin întruchipare.

Frumoase ne sînt întruchipările, pe orice plan, iar ele nu mai au deșertăciunea închipuirilor. De aceea cărțile culturii noastre pot întruchipa orice, nu doar legendele frumoase; pictura redă toate chipurile, nu doar pe ale zeilor și raiurilor pămîntești; așa cum geometria întruchipează nu numai formele regulate, ca la antici, ci și deformările și transformările lucrurilor. Așa făcînd, întruchipările sînt bune și adevărate, dacă bun și adevărat mai pot însemna pentru noi, ca pentru antici, aceea ce ține în sînul realului, aceea ce este. Și poate că aceasta e versiunea modernă, răsturnată, a Ideii lui Platon, în care

ținea realul. Lumea lui contemplativă era una a Ideilor, a noastră, demiurgică, e una a Întruchipărilor.

Această lecție de estetică și filozofie se poate citi, la capitolul „Întruchipare", în tratatul nescris al unei limbi, „barbarizînd" pe undeva, pe arcul Carpaților.

32. Frageda fire

Pare un semn de înțelepciune să vezi fragilitatea lucrurilor făcute de om; dar mai înțelept este să vezi frăgezimea lor. Există o expresie a lui Cantemir în *Istoria ieroglifică*, *frageda fire*, care ar putea descrie tot ce e creație și frumos. Sînt fragede întruchipările noastre, întocmai celor ale naturii înnoite; nu atît fragile, cît fragede. Dacă ceea ce făurești se poate frînge într-adevăr, în schimb ceea ce făptuiești, lucrezi cu toată ființa ta, săvîrșești, desăvîrșești și întruchipezi nu se poate fărîma; se poate pierde doar, se stinge ca o pîlpîire.

Există o fragedă fire a culturii — dacă nu și a făpturilor civilizației —, care face toată gingășia vieții istorice. Chiar atunci cînd omul pune bloc de piatră peste bloc de piatră, ca la catedrale, de nu știi bine dacă și peste cîte secole ele se vor surpa, ceva fraged și gingaș este acolo. Piramidele, ele însele, despre care se spune că vor rămîne în ființă pînă la sfîrșitul pămîntului, în timp ce munți falnici vor ajunge ca munții noștri din Dobrogea, dacă nu se vor roade de-a binelea, chiar și ele sînt fragede, într-un sens. Iar întreagă această Terra, pe care din văzduh unii au și cuprins-o toată dintr-o privire, apare celor reveniți din pustiurile cosmosului ca o fragedă fire.

Fraged vine totuși de la „fragilis" (care se frînge, se sfărîmă; frango, de unde fractură), ce ar fi dat — ni se

spune — cu schimbare de sufix „fragidus". Cîtorva filologi le-a părut atît de stranie această trecere de la ideea de tărie și friabil la cea de moliciune și slăbiciune, încît au încercat altă etimologie. Tiktin spune, în minunatul său dicționar, unde adesea admite că e vorba de „schimbări de sens surprinzătoare" cînd cuvintele trec în limba română, că aici totuși sensul lui fraged se opune derivării din fragilis și că el trebuie să vină de la „fracidus" = moale (vorbind de fructe și cărnuri, sau „putred", în legătură cu măslinele). Dar nu numai sensul special și restrîns al lui fracidus pare să lase valabilă tot prima etimologie, ci și împrejurarea că există o curioasă tendință, în spiritul nostru ca și în limba noastră, de-a împleti lucruri și situații opuse, adesea de-a îmblînzi de-neîmpăcatul.

În cîteva din cuvintele noastre se petrece un proces cu totul deosebit: nu o compunere, ci o contopire de sensuri. Nu avem defel — și este o lipsă a limbii noastre — darul compunerii, dar îl avem pe cel al contopirii. Astfel, în cuvîntul „fraged", s-a contopit înțelesul strict material de frîngere, sfărîmare în bucăți, al *anorganicului*, cu înțelesul *organicului* de-a nu admite îmbucătățire și unde nu se poate vorbi de slăbiciune decît în sens de crud, delicat, proaspăt, gingaș. O asemenea contopire, sau mai degrabă o trecere și alunecare de la un plan la altul, este caracteristică pentru noi și în conținutul ei: ni s-a părut că uneori se preia anorganicul în organic în cadrul artei noastre, așa cum a făcut Țuculescu în pictura sa din ultima fază, sau cum făcuse Brâncuși. Dar modalitatea contopirii sau trecerii se petrece și la alte cuvinte.

Unul din cele mai stranii exemple este cuvîntul „îndurare", în care se face trecerea fără salt, de la sensul de rigiditate la cel de blîndețe; căci la origine a (se) îndura

însemna la propriu și la figurat a (se) întări, a face să fie dur, tare — deci și aspru, nemilos —, cu un înțeles care s-a păstrat în: a fi rezistent, a răbda ceva, în timp ce la reflexiv verbul exprimă acum exact contrariul lui a fi aspru și nemilos: a fi bun, milos, „îndurător". O contopire de sensuri este și în „către", care putea însemna și contra și pentru, sau în atîtea alte cuvinte ale limbii noastre — și este mai ales în cuvîntul „dor", de care aminteam și vom mai aminti.

Cînd, la începutul dialogului platonic *Fedon*, Socrate descrie prietenilor, pe patul său de condamnat la moarte, plăcerea pe care o simte să-și frece piciorul ce suferise pînă atunci sub lanțuri, el exclamă (la 60 b.): „Ce lucru ciudat pare, dragii mei, ceea ce oamenii numesc plăcere! Ca printr-o minune, ea se naște firesc în legătură cu ce pare contrar ei." Și într-adevăr, aci plăcerea se naște din durere, așa cum la Platon orice lucru se va naște din contrariul său, în acest dialog. E ca și cum zeul, neputînd să împace aceste două lucruri, spune filozoful, le-a legat cap la cap.

Dar e poate mai puțin surprinzător ca opușii să se provoace unul pe altul, decît să *treacă* pe nesimțite unul într-altul; așadar, e mai degrabă ceva demn de isprava unui zeu ca opușii să se împace efectiv, cum se întîmplă în „dor", decît să se înlănțuiască sau înserieze pur și simplu. Ceva care frînge gîndul în două a devenit acum o frăgezime de gînd.

Însuși procesul de contopire are o frăgezime în el și vine să arate, pe cazuri vii în limbă, care e frageda fire a cîtorva din cuvintele românești, alături de tot ce e viață spirituală și creație de cultură. Dar o lume în care fuziunile, contopirile, coexistențele de contrarii sînt atît de

lesne cu putință, nu va fi așa numai în ce privește viața cîtorva cuvinte. Nu poate fi doar un fel de-a îmblînzi tensiunea opozițiilor dintre sensuri. Trebuie să fie, la noi, și un fel de-a simți așa viața, de-a veni cu o anumită frăgezime și blîndețe în mijlocul lucrurilor.

Aceeași pornire de-a anula tensiunea și de-a arunca punți între situații opuse s-ar putea desprinde dintr-un simplu capitol de gramatică, dacă am coborî o clipă la ea: din capitolul adversativelor. Noi avem pe „dar" și avem pe „însă", care opun cu adevărat rostirile una alteia. Dar mai avem pe *ci*, care pare să nuanțeze în fel și chip opoziția; și mai ales avem pe *iar*, care slăbește opoziția atît de mult, încît poate face legătura aproape fără ideea de opoziție, apropiindu-și înțelesul de un „și" sortit să lege doar, să arunce punți și să pună în fluiditate lucrurile. În adversative s-ar putea așadar descifra indirect ceva din pornirea către fuziune și coexistență a contrariilor, pe care o manifestă de-a dreptul termenii contopirii.

Înțelepciunea aceasta, de a vedea nu ostilitatea lucrurilor, nici fragilitatea lor în cadrul universalei dușmănii, ci frăgezimea vieții și a legăturilor dintre ele, este poate mai adîncă decît înțelepciunea obișnuită, a marilor tristeți. Într-unul din ultimele capitole ale *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* stă scris: „... Că așa iaste rîndul și obiceaiul lumii aceșteia. Și toată veselia și bucuria ei nu poate fi într-alt chip, pînă nu să umple cu jale; așijderea și jalea să umple cu veselie și bucurie." Nu este ceva aci din înțelepciunea dorului? Dar ea nu rămîne simplă înțelepciune, ci poate fi o treaptă spre creație — de gîndire și artă — a sensibilității românești. E adevărat, ostilitatea lucrurilor poate duce, ca la Platon în exemplul citat, la admirabile construcții speculative, pe bază de joc al

contrariilor. Dar arta nu se face din alb și negru; poate nici cîte o construcție speculativă, întotdeauna.

33. Revenirea la dor și despărțirea de el

Peste toată frageda fire a cuvintelor noastre privitoare la creație și frumos plutește ceva de ordinul dorului. Toate cuvintele ar putea reprezenta o „introducere la dor“ — așa cum o spuneam, deschizînd ciclul acesta de cuvinte —, în măsura în care cu fiecare din ele se creează un cîmp, se deschide un orizont, sau rămîne în jurul lucrurilor o zonă de nedeterminare și de aspirație, una de dor. De aceea nici nu mai e nevoie de cuvîntul din urmă; ești pe urmele lui tot timpul și rămîi, în creație și frumos, sub durerea lui.

Creația începe diminutivînd. Orice creație reduce lucrurile la altă scară, unde să poată avea loc întruchiparea; și într-un fel, creația sporește lumea *limitînd-o*. În ușurința, caracteristică limbii române, de a face diminutive, care la noi au funcții mai variate decît cele obișnuite, am putea vedea astfel o înclinare spre configurare și creație.

Nu e nevoie de altfel să te ridici la marea creație artistică, unde procesul de diminutivare e doar la figurat. Un simplu cuvînt din zonele imediate ale vieții de sat, ca *bădișor*, putea sugera cît de vie e funcția creatoare a diminutivului. Un altul, pe care el îl cheamă, *depărtișor*, îți arată și mai limpede cum poate diminutivarea reduce lucrurile la măsura omului și a inimii, iar rima dintre ele, ca și în genere atît de fericita dispoziție pentru rimă a cuvintelor noastre, este expresia aceleiași creativități artistice prin îngrădire. În toate însă apare de la început o încărcătură de dor, ca și cum, restrîngînd lucrurile

pentru a le întruchipa, creația le-ar spori tensiunea intimă, ispita lăuntrică.

De la condiția exterioară a creației, putem atunci trece la condiția ei interioară, pe care cuvintele noastre o descriu atît de expresiv. Tot ce e sortit să ducă la creație pleacă de la o *ispitire*. Ea exprimă încercarea la care e supusă ființa de-a ieși din cercul care-i e dat; și dacă există în ființa umană, care e în adîncul ei gînd, felurite *ispite ale gîndului*, există deopotrivă, într-un ceas al maturității, un *gînd al ispitelor*, adică un înțeles al solicitărilor, necesare omului spre a rămîne viu în lumea sa și a nu se trezi în mijlocul minunățiilor ei ca *într-o lume fără ispitire.* Dar mai e nevoie să se spună cîtă încărcătură de dor este în „ispitire" ?

Acum, pe treptele deschizătoare spre creația conștientă, dorul se rafinează, se iscusește. *Ispitire, iscodire, iscusire* vor fi trepte urcătoare, în care se prinde dorul de creație el însuși. *Trei iscusiri* îi sînt date în mare omului creator, cea științific-tehnică, cea filozofică și cea artistică, iar în toate trei aspirațiile dorului de creație sînt active. Dar încă mai sugestiv pentru virtuțile limbii noastre este că iscusirile nu sînt doar ale omului, ci și ale limbii, parcă, de vreme ce *iscusirile lui a fi*, în limba noastră, și în genere *iscusirile verbului românesc* sînt atît de neobișnuite. În puține limbi s-a făcut sau s-a încercat a se face *dreptate verbului*, în așa fel încît „modurile sufletului", așadar celelalte moduri decît indicativul tuturor siguranțelor, să-și desfășoare liber căutările, aproximațiile, așteptările lor. Nu sînt însă ele moduri ale dorului, într-un fel ? Și nu aduc pînă și *iscusitele răsturnări ale verbului* („veni-ne-va") ceva din ethos-ul lui ?

Pe toate aceste căi de iscusire, gîndul creației își obține partea cea mai curată, *lamura și lămurirea* lui în vederea

faptei. Dar sînt bune de la sine toate felurile de-a făptui și crea? Simpla cercetare a cuvintelor făptuirii îți va arăta ce este stins, și ce este viu în ele. Pentru cîteva din cuvintele creației, în orice caz, trebuie o *răs-bunare*; ele sînt de făcut din nou bune — în convingerea că un cuvînt bine gîndit duce și la un demers mai bun —, iar primul ce are nevoie de o asemenea renaștere dintru sine este însuși cuvîntul de *a făptui*. El este într-adevăr izvorul, ascuns ori viu, al oricărei *făpturi*, în care fapta nu-și atinge capătul de drum decît spre a se deschide, cu făpturile vii, mai departe, sau a spori cu făpturile moarte mirarea făptuitorului.

La fel va fi și cu *lucru și lucrare*, cuvinte ce ne spun atît de puțin, dacă nu sînt răs-bunate, despre partea de „lucrum“, cîștig, adică despre sporul întru ființă pe care-l pot aduce ele. Dar e de ajuns să trimiți cuvîntul pînă la adjectivul lucrător, ca să vezi în *adevărurile lucrătoare* ale cunoașterii de astăzi toată bogăția lucrărilor și în *tinerețea lucrătoare* toată suveranitatea lor asupra ființei umane. Și totuși, o umană aspirație, mai complexă decît toate, un dor, ce chinuie adesea pe om, îl fac să tindă către lucrarea proprie, creația proprie. Iar cînd *biruit-au lucrarea* asupra părții de muncă, de trudă din activitatea omului, atunci biruie și omenescul în aceasta.

Dar în tot ce făptuiești și lucrezi, în făptura aceea a mîinilor tale, care pînă la urmă se răsfrînge asupra ta și te modelează, zona de dor reapare. Săvîrșești ceva: dar ai și desăvîrșit ceva? *A săvîrși, sfîrși, desăvîrși* îți arată orizontul oricărei fapte, un orizont pe care crezi că-l umpli de la sine cu sfîrșitele omului, spre a vedea că nici ele nu sînt decît săvîrșitele lui. Iar cînd ajungi la desăvîrșire și crezi că te poți opri, vezi dimpotrivă că mai primejdioasă îi este omului *desăvîrșirea fără săvîrșire*,

înțelegînd atunci că săvîrșirea trebuie să circule ca sîngele prin tot ce e împlinire, pentru ca omenescul tău să nu se dezmintă pe sine.

Căci întocmai adevărurilor noastre de astăzi, care înțeleg să rămînă deschise, spre a putea însoți, cu facerea și refacerea lor, petrecerea necurmată a lumii, împlinirile omului năzuiesc *spre* și se deschid *către* alte forme de împlinire. Ai crede atunci că dorul și-a regăsit, cu prepozițiile acestea, nedeterminarea iremediabilă, nostalgia aceea vană, care părea uneori să-l definească. Dar ambivalența dorului este de-a fi, întocmai ca Eros-ul descris de Platon în *Banchetul*, prunc deopotrivă al lipsei și al bogăției; iar o nouă și simplă prepoziție, *întru*, e de ajuns spre a pune în ordine aspirațiile libere și a le scoate din deșertăciunea visului. Căci orice aspirație e *întru* ceva și pînă la urmă *de* ceva, al cărui chip îl urmărești statornic; e de *întruchipare*.

Am trecut, așadar, prin toate aceste cuvinte, cu umbra dorului peste ele. Fiecare din ele este ca și o formă de manifestare a dorului, și toate la un loc ar putea schița o fenomenologie a lui. Să fi făcut noi, astfel, un elogiu indirect al dorului, prin cele cîteva cuvinte ale creației și frumosului pe care le-am invocat? Să revenim acum asupra lui, spre a-l adînci în el însuși, și să închipuim încă o dată o filozofie a dorului drept una a românescului?

Dar ar trebui să sfîrșim cu *dorul*, să ne despărțim de el, poate. Nu există regi printre cuvinte; și dacă există, ei trebuie detronați. Am vorbit prea mult despre el, de vreo sută de ani încoace, uitînd de rest, de popoarele lui, de cuvintele limbii noastre. E adevărat, virtuțile lui sînt deosebite, cu-adevărat împărătești: e un cuvînt tipic de contopire a sensurilor, iar nu de simplă compunere a lor; e un cuvînt al deschiderii și totodată închiderii într-un

orizont; unul al intimității cu depărtările, al aflării și căutării; al lui ce este și ce nu este; al lui ce poate fi și ce nu poate fi; un cuvînt al știutului și neștiutului, al limitației și nelimitației, al concretului și abstractului, al atracției de ceva determinat și al pierderii în ceva nedeterminat. Are o splendidă suveranitate în el — dar e un cuvînt al inimii numai, și nu al gîndului, după cum e un cuvînt al visului, și nu întotdeauna al faptei.

Așa fiind, pendularea lui e prea adesea destrămătoare; te poartă cînd spre trecut, cînd spre viitor, te încarcă și de regret, și de speranță, îți face uneori de îndurat insuportabilul, dar alteori de nesuferit ceea ce trebuie și e bine să înduri. A plecat, de altfel, de la durere și a scos tot ce putea din transfigurarea ei; dar n-a trecut în spirit, a rămas prins în suflet. Rămînă el deci un cuvînt al poeților. Dar și ei l-au folosit și slăvit atît de mult, încît probabil nici un poet nu va mai putea scrie un vers de simplitatea și adevărul concret al lui:

Treci, dorule, Mureşul,
Nu-mi mai rumpe sufletul.

Alte cuvinte românești, multe altele, poate, au în ele cioburi de-ale dorului. Am încercat să arătăm că se poate face şi pentru ele ceva din ce s-a făcut pentru „dor". Dar la capătul oricărei analize a acestor făpturi vii, care sînt cuvintele, te întrebi dacă trebuie făcut mult mai mult pentru ele decît să le scoţi la lumină o clipă, să te bucuri de chipul şi nebănuita lor lucrătură, spre a le arunca apoi undeva, în pămînturi rodnice, ca în:

Măi bădiţă, Onule,
Semăna-ţi-aş numele
În toate grădinile...

34. Despărțirea de cuvinte

Din toate cuvintele pe care le-am petrecut cu gîndul și prin gînd, am putea scoate patru sau cinci încheieri, cu privire la creație și frumos, toate prinse parcă în orizontul dorului, și anume:

că pentru noi orice creație înseamnă limpede reducerea la scara făpturii, așa cum dorul reduce depărtările, făcîndu-le depărtișoare;

că așa fiind, actul creației e totuși încărcat de ispite și trimiteri către lume, care scot pe om din orbirea și subiectivismul creatorului;

că pînă și întruchiparea creată trebuie să păstreze în ea trimiteri mai departe, desăvîrșirea nefiind bună fără o statornică săvîrșire și lucrare;

că lucrarea e una din contopiri, mai degrabă decît de compuneri, întocmai unor cuvinte ca dor;

că, dacă nu există în limbă durerea tragică a rupturii, în ce privește creația și frumosul există un tragic difuz al durerii, ce stăruie *sub* și poate *în* tot ce e creație, ca în cuvîntul acesta de dor, pe care ai vrea să-l uiți după ce i-ai furat lecția.

Și care-i e lecția, pentru cuvinte? Că și ele sînt o creație, una apropiată omului, gingașă, nehotărîtă și totuși punînd atît de frumos hotare mișcătoare între lucruri. Nu sînt hotare între formă și materie? sau între frumos și urît? Dar cuvîntul nostru de frumos (de la formosus) exprimă forma contopită în materie. Nu forma, nu ce e formosus a precumpănit la noi; ochiul și-a pierdut întîietatea, făcînd loc simțurilor toate, și am uitat de claritatea conturului, trecînd frumosul pe seama vieții depline, pînă la a cuprinde cîteodată și strîmbătățile ei. Și totuși, e frumos ce e frumos. Dar ce e frumos? Ce e eres și dreaptă

credință ? Ce e ispită a gîndului care să nu fie și întruchipare a lui ?

Cînd ne gîndim la așezarea omului față de cuvintele care-i sînt mai grăitoare și pe care uneori le chinuiește, parcă, spre a le face să-i spună ce nu știe bine nici el, ne vine în minte un fragment de traducere veche, pe care îl folosim liber de orice context: „Și veți fi îmblînd în aleanul meu, eu încă voi îmbla în aleanul vostru." Răstălmăcind aproape în totul vorbele traducătorului, am putea spune: „Vom fi umblînd noi oricît prin strădania și aspirațiile cuvîntului către un înțeles, cuvintele încă rămîn să ne pună la încercare strădania și aspirațiile proprii." Și te poți gîndi să te desparți de cuvinte, dar nu se despart ele de tine. Dacă fiecare om este cu adevărat un pachet de porniri, de ispite, adică pînă la urmă de gînduri, atunci prin noi umblă neîncetat cuvintele.

Dar ce fel de cuvinte sînt acestea de care nu ne putem desprinde ? Nu sînt ale lingvistului, pentru care cuvintele ar trebui să aibă și unicitate, de vreme ce se vor științifice. Nu sînt nici cuvintele ca mijloc de comunicație, căci atunci oricare cuvînt ar fi bun. Nu sînt de aceea cuvintele oricărei limbi, dar nici cuvintele unei limbi anumite, dacă ar însemna să ți se refuze astfel accesul la universal. Cu folosirea acestor cuvinte deosebite, se întîmplă cum spunea Hasdeu: în basm și în vis deosebirile de limbă nu există. Poți să te oprești din cînd în cînd și să-ți amintești că e vorba de limba ta; dar este limba ta devenită rostirea pură și simplă.

Rostirea aceasta a omului are ea însăși rosturi și funcții felurite, dincolo de funcția comunicării. Rostirea putea fi expresie a mitului și gîndirii mitice, sau alteori a gîndirii

magice, expresie a gîndirii religioase, cu oracolul, a vieții morale, cu porunca și norma, a relațiilor juridice, ca lege, a gîndirii filozofice, ca logos, așa cum putea fi expresia gîndirii științifice de dinaintea științei de simboluri și semne, a cunoașterii și narațiunii istorice, sau expresia gîndirii literare și poetice, care uneori reușește să le cuprindă pe toate și să regăsească începuturile. De fiecare dată cuvîntul e altul decît cel obișnuit; sau e același, cu altă funcție. Poate că pentru fiecare din folosințele amintite cuvîntul se împărtășește, la diverse niveluri, din experiența aceea originară despre care vorbesc istoricii culturii, cînd „nomina" se pot preface în „numina", cînd așadar numele date pot deveni zeități.

Nu spunem că trebuie să privim cuvintele, sau unele cuvinte privilegiate, drept zeități. Dar un anumit caracter numenal, aceasta înseamnă de-a deține „puteri" deosebite, ele au cîteodată. Este în unele cuvinte ceva dintr-un „arheu", cum spunea Eminescu. Dacă stăpînul se ascunde în poruncile sale, cuvîntul se poate ascunde în înțelesurile sale; și, întocmai ca arheii de care vorbea poetul, prin cîte un înțeles el poate pune în mișcare lumea, ca un principiu adînc al ei, niciodată pe deplin dezvăluit.

Cînd te apleci asupra unor astfel de cuvinte, vezi că au într-adevăr altă densitate. Un cuvînt e de obicei un mijloc de exprimare: o idee se exprimă prin cuvinte. Dar acum iată cîte un cuvînt care se exprimă prin idei. Fraza se poate turna toată într-un cuvînt: întregi desfășurări de gînduri se focalizează în el, iar limba însăși din care cuvîntul face parte se poate reflecta în el, ca într-un punct de acumulare. Procesul acesta, în care partea poate prelua asupra ei totul, se întîmplă în realitate peste tot în viața spiritului și el este descris spectral de știința logicii, în înțelesul ei bun. Nu pleci de la concept, ci sfîrșești, cu

inferențele adevărate și judecata, la concept. La fel, nu pleci de la cuvînt, ci sfîrșești la cuvînt, care este în definitiv conceptul întrupat în vorbire.

Dar întruparea aduce spor lumii; cuvîntul poate purta în el o mai mare bogăție decît conceptul. Acesta nu are decît sferă și conținut, pe cînd cuvîntul are sferă și *cîmp*, așa cum ne-au arătat-o cuvintele creației și frumosului din limba noastră. Sau și mai mult, cuvîntul are sferă și cîmp (însemnare și înțeles) — dar și libertate. Conceptul, care a înţeles să prindă lucrurile în unitatea lui, s-a prins el însuși, ca tot ce e tiranic: abia cuvîntul, care parcă explorează lumea, cu polipii şi antenele sale, poate scoate conceptul din îngheţ. „Daţi-mi voie să spun și asta", te ispiteşte cuvîntul. El trimite la altceva, se joacă, se dezminte, şi pînă la urmă se contopeşte cu contradictoriul său, dacă-i place, cum făceau dorul şi atîtea cuvinte din limba noastră.

Am putut vedea lucrul acesta straniu, la unele cuvinte, că ele nu sînt simplu mijloc de expresie a gîndului, așa cum nici materia nu e simplu mijloc. Trupul nu e mijloc pentru spirit, e spiritul însuși. În schimb, mașinile omului de astăzi, în care materia nu e decît mijloc pentru idei și scheme, arată în chip neaşteptat, şi într-un fel paradoxal, toată mizeria „spiritului pur". Cuvîntul, care e purtat de conştiinţa vie a insului, de societate ca și de istorie, este un numen cu *tăria realului*.

Atunci te întorci la formele de numenalitate, adică la puterile deosebite pe care le-a avut rostirea omenească în istorie, şi te întrebi ce anume vine să învestească, în cîteva cazuri, cuvîntul gol: rostirea literară? cea filozofică? cea magică ori religioasă? Dar cuvîntul gol, așa cum ne-a stat înainte în cazul limbii noastre, urcă dincolo de acestea, la funcția de ordin mitic a rostirii. Însuși

„mythos" însemna la origine cuvînt, spusă, înainte de-a fi spusă fabuloasă. Acum fabula este a cuvîntului însuși. Și se poate reveni la cuvîntul mitului — spre a reda mitul cuvîntului —, de rîndul acesta nu cu naivitatea începutului, ci cu toată bogăția de cunoștințe pe care ți le dau despre erou lingvistica, filologia, istoria culturii și filozofia. Ce e fabulos în cîteva cuvinte poate căpăta întemeiere științifică.

Dar caracterul de mit rămîne, în cuvintele astfel contemplate. Nu faci numai genealogia eroului și nu-i desfășori numai biografia; îi vezi și aria posibilelor, zona lui de dor, cum ni se părea. Faptele și spusele lui sînt laolaltă cu tăcerile lui. Iar aci încep basmul sau visul, de care vorbea Hasdeu. Cînd un cuvînt poate da mitului său atîta bogăție, strîngînd în el atît de multe din înțelesurile lumii, el nu mai aparține unei singure limbi, ci reprezintă mitul unei culturi sau al omului.

În cîte un cuvînt sau cîte o formulare se poate concentra o totalitate de înțelesuri. Și nu e neapărat nevoie să te îndrepți spre Orient spre a vedea pe indieni concentrînd totul în silaba „Om", cu ce va fi însemnînd pentru ei. În Europa scientismului ea însăși, poți întîlni aceeași funcție mitică a cuvîntului sau a formei: căci în clipa cînd Euler spune că în ecuația

$$e^{ix} = \cos x + i \sin x$$

vede „epura adevărului", ce altceva invocă el decît ceva de ordinul mitului?

Dacă însă într-o ecuație și într-un cuvînt se închide întreaga lume, atunci despărțirea de cuvinte e cu putință. Poți lua un cuvînt și pleca în lume cu el. Am ales pe „întru" și „întruchipare", prin care se încheie ciclul cuvintelor despre creație și frumos, spre a ne putea despărți de cuvinte.

CUPRINS

Viață și societate

Creație și frumos

2% din prețul de vînzare reprezintă
timbru literar, care se virează
Uniunii Scriitorilor din România,
Cont nr. 45101032,
B.C.R. Filiala sector 1, București

Redactor
VLAD ZOGRAFI

Apărut 1996
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Numai în cuvintele limbii tale se întîmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvînt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da folosință vie cuvintelor? Dar dacă în orice cuvînt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea *noastră* și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta e actul de cultură: să înveți noutatea ca și cum s-ar ivi din tine. Am vroit să pătrundem în „uitarea" românească. Ce stă sub ea poate fi bun, dar trebuie făcut cu adevărat bun, trebuie răs-bunat.

C. NOICA

ISBN 973-28-0643-5